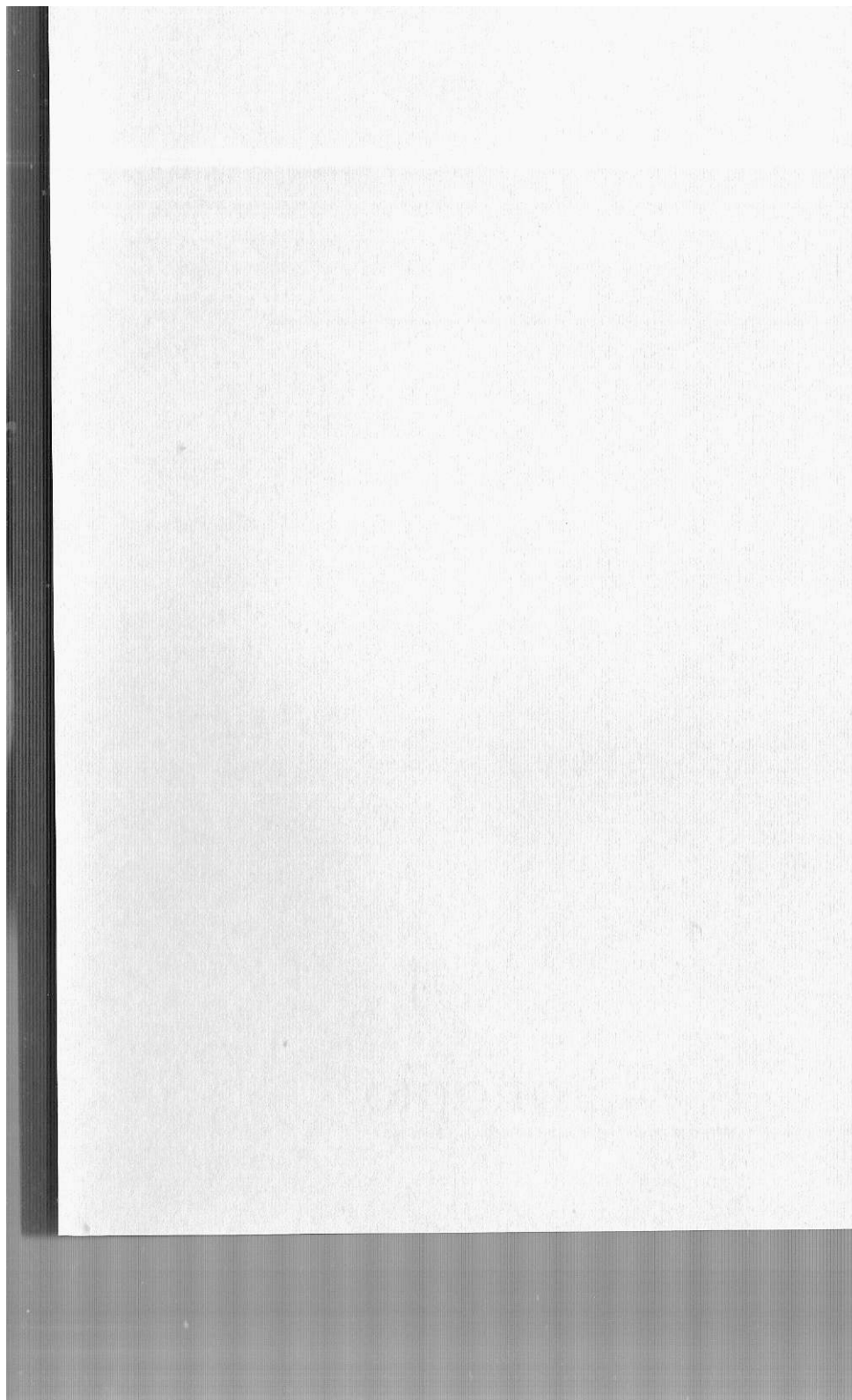






Alain Badiou

L'etica

Saggio sulla coscienza del Male

a cura di
Claudia Pozzana

titolo originale
L'éthique. Essai sur la conscience du Mal

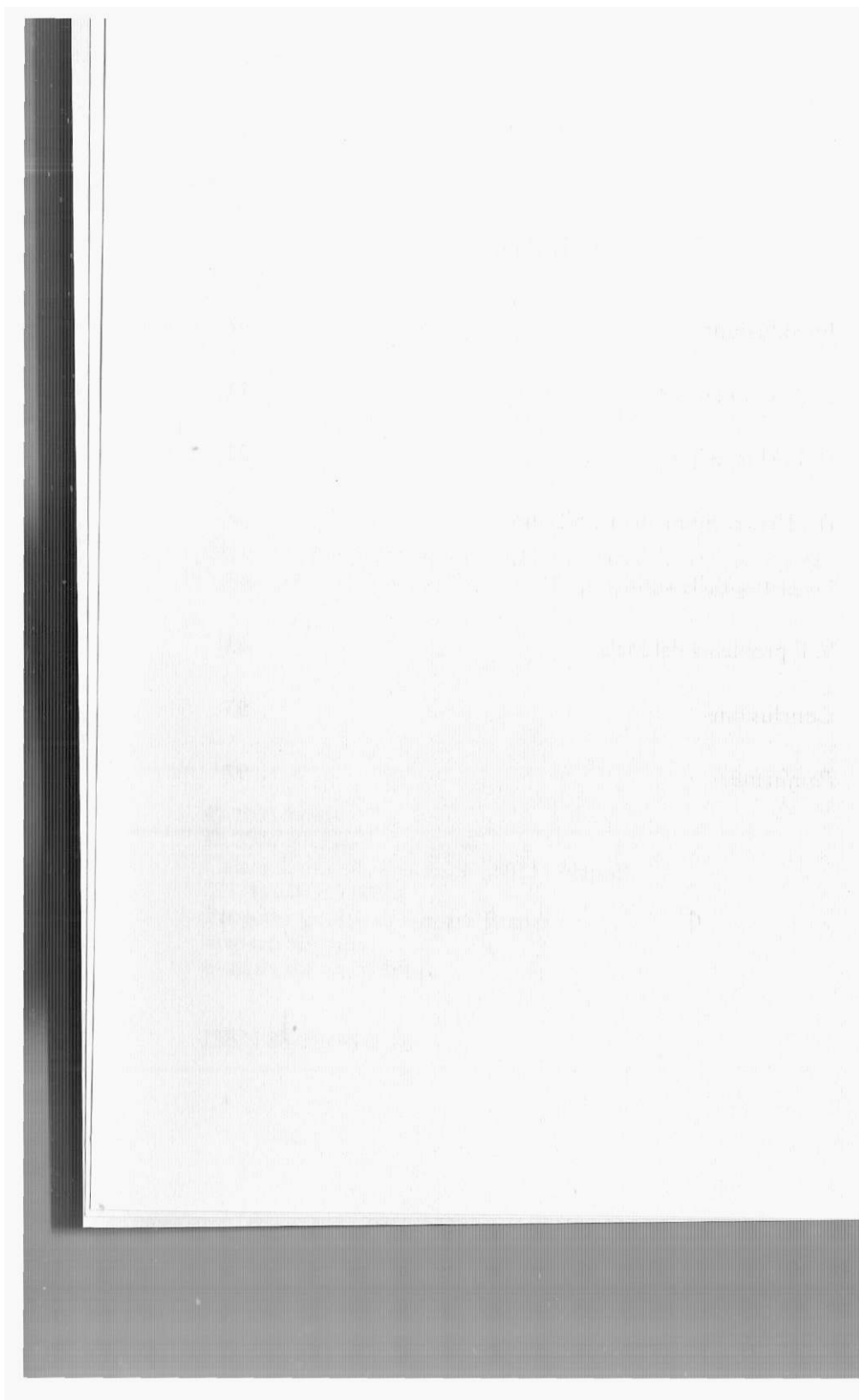
Il volume è pubblicato con un contributo dell'Ambasciata di
Francia/B.C.L.A. e del Ministero francese degli Affari Esteri

© 2003 Nous
© 2006 Edizioni Cronopio
Calata Trinità Maggiore, 4 - 80134 Napoli
Tel./fax 0815518778
Progetto grafico di Andrea Branzi
www.cronopio.it
e-mail: cronopio@blu.it

ISBN 88-89446-21-8

Indice

Introduzione	7
I. L'Uomo esiste?	11
II. L'Altro esiste?	25
III. L'etica, figura del nichilismo	37
IV. L'etica della verità	47
V. Il problema del Male	63
Conclusione	93
<i>Postfazione</i>	97



Introduzione

Alcune parole colte, a lungo confinate nei dizionari e nella prosa accademica, hanno la fortuna o sfortuna – un po' come una vecchia signorina rassegnata che diventa, senza capire perché, l'idolo di un salotto – di uscire improvvisamente all'aria aperta del tempo, d'essere unanimemente accolte e diffuse, stampate, trasmesse, menzionate perfino nei discorsi governativi. La parola *etica*, in cui risuona così forte l'origine greca, o il corso filosofico, che evoca Aristotele (*l'Etica Nicomachea*, un celebre best-seller!), oggi è sotto la luce dei riflettori.

Etica concerne, in greco, la ricerca di una buona "maniera d'essere", o la saggezza dell'azione. A questo titolo, l'etica è una parte della filosofia, quella che pone l'esistenza pratica nell'ordine richiesto dalla rappresentazione del Bene. Sono stati senza dubbio gli stoici che con più costanza hanno fatto dell'etica, non soltanto una parte, ma il cuore stesso della saggezza filosofica. E saggio è colui che, sapendo discernere le cose che dipendono da lui da quelle che non dipendono da lui, organizza la sua volontà attorno alle prime e sopporta impassibile le seconde. Si racconta del resto che gli stoici avessero l'abitudine di paragonare la filosofia a un uovo, di cui il guscio era la Logica, il bianco la Fisica e il giallo l'Etica.

Presso i moderni, per i quali la questione del soggetto è, fin da Cartesio, centrale, *etica* è pressappoco sinonimo di moralità, o – direbbe Kant – di ragion pratica (differenziata dalla ragion pura o ragione teorica). Si tratta dei rapporti dell'azione soggettiva, e delle sue intenzioni rappresentabili, con una Legge universale. L'etica è principio di giudizio delle pratiche di un Soggetto, individuale oppure collettivo.

Si noterà che Hegel introduce una sottile distinzione tra "etica" (*Sittlichkeit*) e "moralità" (*Moralität*). Egli riserva il principio etico all'azione *immediata*, mentre la moralità concerne l'azione *riflettuta*. Egli dirà per esempio che "l'ordine etico consiste essenzialmente nella decisione immediata"¹.

L'attuale "ritorno all'etica" prende la parola "etica" in un senso evidentemente sfumato, ma certamente più vicino a Kant (etica del giudizio) che a Hegel (etica della decisione).

In verità, *etica* designa oggi un principio che pone in rapporto con "quel che succede", sarebbe a dire una vaga regolamentazione di nostri commenti sulle situazioni storiche (etica dei diritti dell'uomo), sulle situazioni tecnico-scientifiche (etica del vivente, bio-etica), sulle situazioni "sociali" (etica dell'essere-insieme), sulle situazioni mediatiche (etica della comunicazione), ecc.

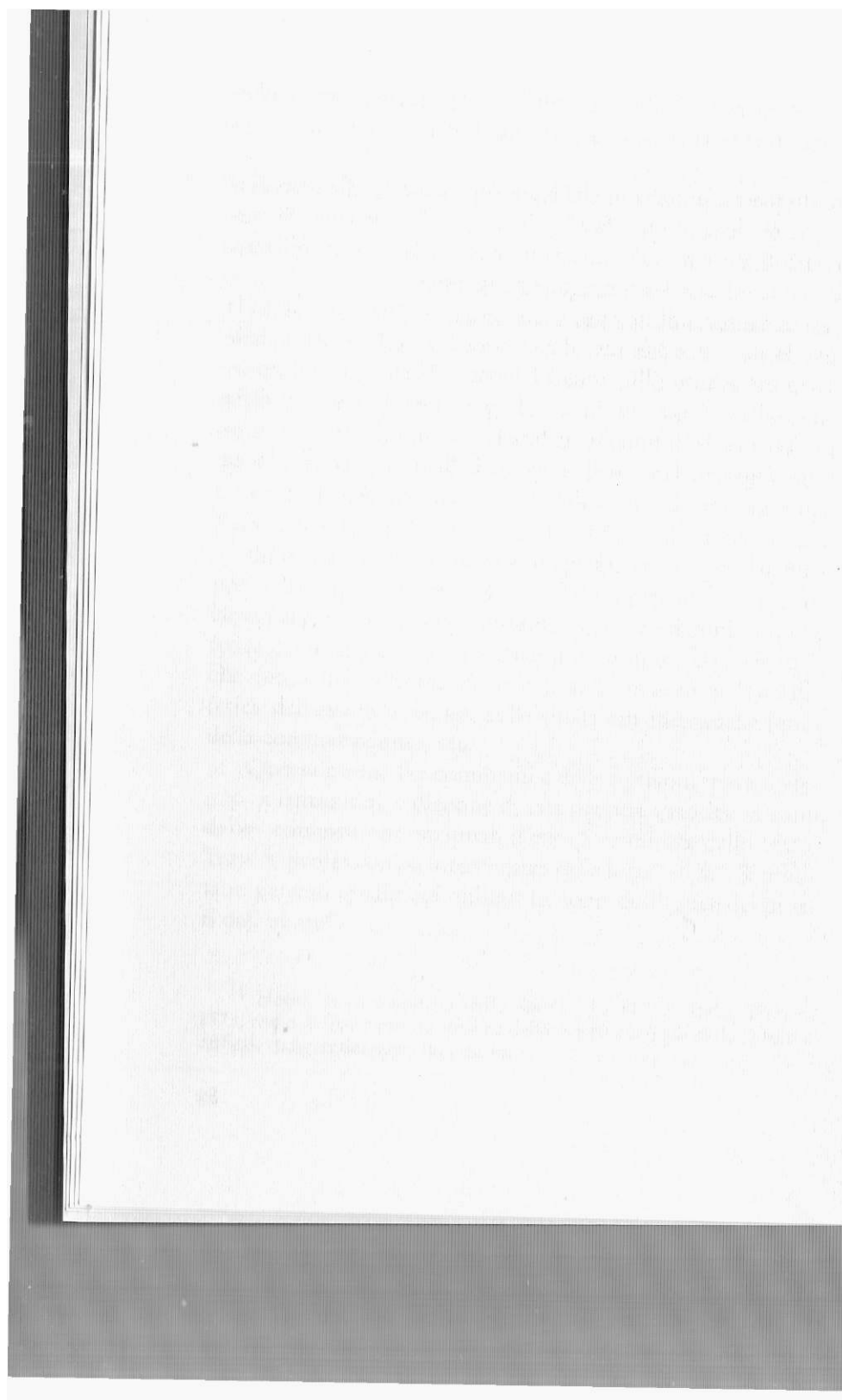
Questa norma dei commenti e delle opinioni trova sostegno in istituzioni, e dispone di una propria autorità: vi sono delle "commissioni nazionali d'etica", nominate dallo Stato. Tutte le professioni si interrogano sulla loro "etica". Si montano persino spedizioni militari in nome dell'"etica dei diritti dell'uomo".

¹ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, tomo 2. Tutta questa sezione della *Fenomenologia dello Spirito* è difficile ma grandemente suggestiva.

Riguardo all'inflazione socializzata del riferimento all'etica, il presente saggio punta ad un doppio obiettivo.

In un primo tempo, si tratterà di esaminare la natura esatta di questo fenomeno, che è, nell'opinione e nelle istituzioni, la tendenza "filosofica" principale del momento. Si cercherà di mostrare che si tratta in realtà di un vero nichilismo, e di una minacciosa negazione di ogni pensiero.

In un secondo tempo, si contesterà a questa tendenza la parola *etica*, dandole tutt'altro senso. Invece di legarla a delle categorie astratte (l'Uomo, il Diritto, l'Altro...), la si rapporterà a delle *situazioni*. Invece di farne una dimensione della pietà per delle vittime, se ne farà la massima durevole di *processi singolari*. Invece di tirare in ballo la buona coscienza conservatrice, si tratterà del destino *delle* verità.



I L'Uomo esiste?

L'“etica”, nell'accezione oggi corrente della parola, concerne in maniera privilegiata i “diritti dell'uomo” – o, in modo sussidiario, i diritti del vivente.

Si suppone che esista un soggetto umano ovunque riconoscibile, e che possieda dei “diritti” in qualche modo naturali: diritto di sopravvivere, di non essere maltrattato, di disporre delle libertà “fondamentali” (d'opinione, d'espressione, di designazione democratica dei governi ecc.). Si suppone che questi diritti siano evidenti, e che costituiscano l'oggetto di un largo consenso. L'“etica” consiste allora nel preoccuparsi di questi diritti, nel farli rispettare.

Questo ritorno alla vecchia dottrina dei diritti naturali dell'uomo è evidentemente legato al crollo del marxismo rivoluzionario e di tutte le figure dell'impegno progressista che ne dipendevano. Privati di tutti i riferimenti collettivi, spossati dell'idea di un “senso della Storia”, non potendo più sperare in una rivoluzione sociale, numerosi intellettuali, e con loro vasti settori dell'opinione, hanno aderito, in politica, all'economia di tipo capitalista e alla democrazia di tipo parlamentare. In “filosofia”, essi hanno riscoperto le virtù dell'ideologia costante dei loro avversari di ieri: l'individuali-

smo umanitario e la difesa liberale dei diritti contro tutte le costrizioni dell'impegno organizzato. Piuttosto che cercare i termini di una nuova politica di emancipazione collettiva, essi hanno insomma adottato le massime dell'ordine "occidentale" costituito. Così facendo, essi hanno disegnato un violento movimento reattivo riguardo a tutto ciò che gli anni Sessanta avevano pensato e proposto.

1. *La morte dell'Uomo?*

Michel Foucault aveva fatto scandalo a quel tempo, annunciando che l'Uomo, concepito come soggetto, era un concetto storico e costruito, appartenente a un certo regime del discorso, e non un'evidenza intemporale capace di fondare dei diritti o un'etica universale. Egli annunciava la fine della pertinenza di quel concetto, dal momento che il tipo di discorso che gli dava senso era storicamente scaduto.

Allo stesso modo Louis Althusser enunciava che la storia non era, come pensava Hegel, il divenire assoluto dello Spirito, o l'avvento di un soggetto-sostanza, ma un processo razionale regolato, che egli nominava un "processo senza soggetto", e al quale aveva accesso solo una scienza particolare, il materialismo storico. Ne risultava che l'umanesimo dei diritti e quello dell'etica astratta non erano che delle costruzioni immaginarie – delle ideologie – e che bisognava impegnarsi in ciò che egli chiamava la via di un "anti-umanesimo teorico".

Nello stesso tempo Jacques Lacan incominciava a sottrarre la psicanalisi a ogni tendenza psicologica e normativa. Egli mostrava che bisognava distinguere assolutamente l'Io, figura di unità immaginaria, dal Soggetto; che il soggetto non aveva alcuna sostanza, alcuna "natura"; che esso dipendeva sia dalle leggi contingenti del linguaggio sia dalla storia, sem-

pre singolare, degli oggetti del desiderio. Ne conseguiva che ogni visione della cura analitica come restaurazione di un desiderio "normale" era un'impostura, e che, più generalmente, non esisteva alcuna norma con cui potesse sostenersi l'idea di un "soggetto umano", del quale la filosofia avrebbe avuto il compito di enunciare i doveri o i diritti.

Si contestava così l'idea di un'identità, naturale o spirituale, dell'Uomo, e quindi il fondamento stesso di una dottrina "etica" nel senso in cui la si intende oggi: legislazione consensuale concernente gli uomini in generale, i loro bisogni, la loro vita e la loro morte. O ancora: delimitazione evidente e universale di ciò che è male, di ciò che non conviene all'essenza umana.

Vale a dire forse che Foucault, Althusser e Lacan esaltavano l'accettazione di ciò che c'è, l'indifferenza al destino della gente, il cinismo? Per un paradosso che chiariremo in seguito, è *esattamente il contrario*: tutti erano a loro modo degli attenti e coraggiosi militanti di una causa, ben al di là di quel che sono oggi i sostenitori dell'"etica" e dei "diritti". Michel Foucault, per esempio, si era impegnato in modo particolarmente rigoroso sulla questione dei carcerati, e consacrava a questa questione grande parte del suo tempo, dando prova di un immenso talento d'agitatore e di organizzatore. Althusser, dal canto suo, non aveva altro in vista che la ridefinizione di una vera politica d'emancipazione. Lacan stesso, oltre ad essere un clinico "totale", al punto di passare la maggior parte della vita ad ascoltare della gente, concepiva come un suo impegno decisivo la lotta contro gli orientamenti "normativi" della psicanalisi americana, e la subordinazione avvilente del pensiero all'*american way of life*. Di modo che le questioni d'organizzazione e di polemica erano ai suoi occhi costantemente omogenee alle questioni teoriche.

Quando i sostenitori dell'ideologia "etica" contemporanea proclamano che il ritorno all'Uomo e ai suoi diritti ci ha liberati dalle "astrazioni mortali" generate dalle "ideologie", essi si fan beffe del mondo. Noi saremmo felici di vedere oggi una preoccupazione altrettanto costante verso le situazioni concrete, una attenzione altrettanto sostenuta e paziente rivolta al reale, una altrettanto vasta quantità di tempo consacrata all'inchiesta presso la gente più diversa e più staccata, in apparenza, dagli ambienti ordinari degli intellettuali, quanto quelle di cui siamo stati testimoni tra il 1965 e il 1980.

In realtà, è stata fornita la prova, che la tematica della "morte dell'Uomo" è compatibile con la ribellione, con l'insoddisfazione radicale rispetto all'ordine stabilito e con l'impegno completo nel reale delle situazioni; mentre il tema dell'etica e dei diritti umani si è dimostrato, esso, compatibile con l'egoismo compiaciuto dei benestanti occidentali, con il servizio delle potenze e con la pubblicità. Questi sono i fatti.

L'elucidazione di questi fatti esige che si passi per l'esame dei fondamenti dell'orientamento "etico".

2. I fondamenti dell'etica dei diritti dell'uomo

Il riferimento esplicito di questo orientamento, nel corpus della filosofia classica, è Kant². Attualmente v'è un gran "ritorno a Kant", a dire il vero con dettagli e diversità labirintici. Io non terrò presente qui che la dottrina "media".

Ciò che è essenzialmente tratto da Kant (o da un'immagine di Kant, o meglio ancora dai teorici del "diritto naturale") è: che esistono delle esigenze imperative, formalmente

² Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1976.

rappresentabili, le quali non devono essere subordinate a considerazioni empiriche, o all'esame di situazioni; che questi imperativi riguardano casi di offesa, di crimine, di Male da sanzionare tramite un diritto, nazionale o internazionale; che di conseguenza i governi sono tenuti a far figurare nella loro legislazione questi imperativi, e conferendo loro tutta la realtà da essi richiesta; che altrimenti si hanno buone ragioni per imporli (diritto di ingerenza umanitaria, oppure diritto di ingerenza del diritto).

L'etica è qui concepita al tempo stesso come capacità *a priori* di distinguere il Male (poiché nell'uso moderno dell'etica, il Male – o il negativo – viene per primo: si suppone un consenso su ciò che è barbaro) e come principio ultimo del giudizio, in particolare del giudizio politico: essa è proprio ciò che interviene visibilmente contro un Male identificabile *a priori*. Il diritto stesso è in primo luogo il diritto "contro" il Male. Se si richiede lo "Stato di diritto", è perché solo esso autorizza una identificazione del Male (è la libertà d'opinione" che, nella visione etica, è in primo luogo libertà di designare il Male), e dà i mezzi per arbitrare quando la cosa non è chiara (apparato di precauzioni giudiziarie).

I presupposti di questo nucleo di convinzioni sono chiari:

1) Si suppone un soggetto umano generale, tale che ciò che gli capita di male sia universalmente identificabile (per quanto questa universalità sia spesso chiamata, con un nome decisamente paradossale, "opinione pubblica"), così questo soggetto è allo stesso tempo un soggetto passivo, o patetico, o riflettente (colui che soffre); e un soggetto di giudizio, o attivo, o determinante (colui che, identificando la sofferenza, sa che bisogna farla cessare con tutti i mezzi disponibili).

2) La politica è subordinata all'etica, nel solo punto che importa veramente in questa visione delle cose: il giudizio,

compassionevole e indignato, dello spettatore delle circostanze.

3) Il Male è ciò a partire da cui si dispone il Bene, e non l'inverso.

4) I "diritti dell'uomo" sono dei diritti al non-Male; al non essere offesi e maltrattati né nella propria vita (orrore dell'assassinio e dell'esecuzione), né nel proprio corpo (orrore della tortura, delle sevizie e delle carestie), né nella propria identità culturale (orrore dell'umiliazione delle donne, delle minoranze ecc.).

La forza di questa dottrina sta anzitutto nella sua evidenza. Si sa in effetti per esperienza che la sofferenza si vede. Già i teorici del XVIII secolo avevano fatto della pietà – identificazione con la sofferenza del vivente – la molla principale del rapporto con l'altro. Che la corruzione, l'indifferenza o la crudeltà dei dirigenti politici siano le cause principali del loro discredito era quanto già notavano i teorici greci della tirannia. Che sia più agevole costituire un consenso su ciò che è male anziché su ciò che è bene, le chiese ne hanno fatto esperienza: è stato per loro sempre più facile indicare ciò che non si doveva fare, cioè accontentarsi di queste astinenze, piuttosto che sbrogliarsela con ciò che si doveva fare. È inoltre certo che ogni politica degna di questo nome trova il suo punto di partenza nella rappresentazione che le persone si fanno della loro vita e dei loro diritti.

Si potrebbe dunque dire: ecco un corpo di evidenze capace di cementare un consenso planetario, e di darsi la forza della sua imposizione.

Eppure, bisogna sostenere che questo non è niente, che questa "etica" è inconsistente e che la realtà, perfettamente visibile, è lo scatenamento degli egoismi, la scomparsa o l'estrema precarietà delle politiche di emancipazione, la multi-

plicazione delle violenze "etniche" e l'universalità della concorrenza selvaggia.

3. *L'uomo: animale vivente o singolarità immortale?*

Il cuore della questione è la supposizione di un Soggetto umano universale, capace di determinare l'etica secondo i diritti dell'uomo e secondo le azioni umanitarie.

Abbiamo visto che l'etica individua l'identificazione di questo soggetto nell'universale riconoscimento del male che gli viene fatto. L'etica definisce dunque l'uomo *come una vittima*. Si dirà: "Ma no! Voi dimenticate il soggetto attivo, colui che interviene contro la barbarie!". Siamo precisi in effetti: l'uomo è *ciò che è capace di riconoscere se stesso come vittima*.

È questa dichiarazione che bisogna dichiarare inaccettabile. E questo per tre ragioni principali.

1) In primo luogo perché lo stato di vittima, di bestia sofferente, di scheletrico morente, assimila l'uomo alla sua struttura animale, alla sua pura e semplice identità di vivente (la vita, come dice Bichat³, non è che "l'insieme delle funzioni che resistono alla morte"). Certo, l'umanità è una specie animale. Essa è mortale e predatrice. Ma né l'uno né l'altro di questi ruoli possono singolarizzarla nel mondo del vivente. In quanto carnefice, l'uomo è una abiezione animale, ma bisogna avere il coraggio di dire che, anche in quanto vittima, non vale in generale niente di più. Tutti i racconti dei torturati⁴ e dei superstiti lo indicano con forza: se i carnefici e i burocrati

³ Medico, anatomista e fisiologo francese del XVIII secolo.

⁴ Henri Alleg, *La Question*, La Cité 1958. Non è male riferirsi a de-

ti delle galere e dei campi di concentramento – criminali ben nutriti che non hanno niente in comune con le vittime – possono trattare le loro vittime come animali destinati al macello, è perché le vittime sono realmente diventate animali di tal fatta. È stato fatto quel che si doveva per questo scopo. Eppure, che alcuni siano ancora degli uomini, e ne testimonino, è un fatto accertato. Ma appunto, ciò avviene sempre per uno sforzo inaudito, (salutato dai suoi testimoni – nei quali esso suscita una radiosa riconoscenza – come una resistenza quasi incomprensibile), *che rompe con l'identità della vittima*. Qui sta l'Uomo, se ci si tiene a pensarlo: come dice Varlam Šalamov nei suoi *Racconti di Kolyma*⁵, ciò che fa di lui una bestia ben più resistente dei cavalli non è il suo corpo fragile, ma la sua ostinazione a restare ciò che egli è, cioè, precisamente, qualcos'altro che una vittima, qualcos'altro che un essere-per-la morte, e dunque: *qualcos'altro che un mortale*.

Un immortale: ecco ciò che è l'Uomo, dimostrato dalle peggiori situazioni che possano essergli inflitte nella misura in cui egli si singularizza nel flusso multiforme e rapace della vita. Per pensare qualsiasi cosa riguardante l'Uomo, è da qui che bisogna partire. In modo che se esistono dei "diritti dell'uomo", questi non sono certamente dei diritti della vita contro la morte, o dei diritti di sopravvivenza contro la miseria. Sono i diritti dell'Immortale, che si affermano da soli, o i diritti dell'Infinito che esercitano la loro sovranità sulla contingenza della sofferenza e della morte. Che alla fine noi si muoia tutti e che non ci sia che la polvere, non cambia nien-

gli episodi di tortura proprio di casa nostra, sistematicamente organizzati dall'esercito francese tra il 1954 e il 1962.

⁵ Varlam Šalamov, *I racconti di Kolyma*, Sellerio, Palermo 1992. Questo libro, davvero ammirevole, dà forma d'arte all'etica vera.

te quanto all'identità dell'Uomo come immortale, nell'istante in cui egli afferma ciò che egli è all'inverso di quel voler-essere-un-animale al quale la circostanza l'espone. E ogni uomo, si sa, imprevedibilmente, è *capace* di essere questo immortale, in grandi o piccole circostanze, per una verità importante o secondaria che sia. In tutti i casi, la soggettivazione è immortale, e fa l'Uomo. All'infuori di ciò non esiste che una specie biologica, un "bipede senza piume" il cui fascino non è evidente.

Se non si parte da qui (cioè, detto molto semplicemente: l'Uomo pensa, l'Uomo è intessuto di alcune verità), se si identifica l'Uomo con la sua pura realtà di vivente, si arriva inevitabilmente al contrario reale di ciò che il principio sembra indicare. Poiché questo "vivente" è in realtà disprezzabile, e lo si *disprezzerà*. Chi non vede che nelle spedizioni umanitarie, nelle ingerenze, negli sbarchi di legionari caritatevoli, il supposto Soggetto universale è scisso? Dal lato delle vittime l'animale stravolto che viene esposto sullo schermo, dal lato del benefattore la coscienza e l'imperativo. E perché questa scissione mette sempre gli stessi negli stessi ruoli? Chi non sente che questa etica reclinata sulla miseria del mondo nasconde, dietro al suo Uomo-vittima, l'Uomo buono, l'Uomo bianco? Siccome la barbarie della situazione non viene intesa che nei termini dei "diritti dell'uomo" – mentre si tratta sempre di una situazione politica, che richiede un pensiero-pratica politico, di cui ci sono sul posto, sempre, degli autentici attori – tale barbarie è percepita, dall'alto della nostra apparente pace civile, come l'incivile che esige dal civile un intervento civilizzatore. Ora, ogni intervento in nome della civiltà *esige* un disprezzo primario dell'intera situazione in cui lo si opera, vittime comprese. Ed è per questo che l'"etica", dopo decenni di coraggiose critiche del colonialismo e dell'impe-

rialismo, è ormai contemporanea di una sordida auto-soddisfazione degli "Occidentali", della tesi martellante secondo la quale la miseria del terzo mondo è il risultato della sua imperizia, della sua propria inanità, in breve: della sua *sotto-umanità*.

2) In secondo luogo, perché, se il "consenso" etico si fonda sul riconoscimento del Male, ogni tentativo di riunire gli uomini intorno a un'idea positiva del Bene, e più ancora di identificare l'Uomo con tale progetto, diventa in realtà *la vera fonte del male stesso*. È ciò che ci viene inculcato ormai da quindici anni: ogni progetto di rivoluzione, qualificato come "utopico", degenera, ci vien detto, in incubo totalitario. Ogni volontà di inscrivere una idea della giustizia o dell'uguaglianza volge al peggio, ogni volontà collettiva del Bene fa il Male⁶.

Ora, questa sofistica è devastatrice. Perché se non si tratta che di far valere, contro un Male riconosciuto *a priori*, l'impegno etico, da dove si potrà puntare a progettare una trasformazione qualunque di ciò che è? Da dove l'uomo attingerà la forza di essere l'immortale che è? Quale sarà il destino del pensiero, che, come si sa bene, o è invenzione affermativa, o non è pensiero? In realtà, il prezzo pagato dall'etica è un conservatorismo ottuso. La concezione etica dell'uomo, oltre ad essere in fin dei conti sia biologica (immagini delle vittime), sia "occidentale" (soddisfazione del benefattore armato), vieta ogni ampia visione positiva delle possibilità effettive. Ciò che qui ci viene celebrato, ciò che l'etica legitti-

⁶ André Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, Paris 1977. Glucksmann è colui che ha più insistito sulla priorità assoluta della coscienza del Male, e sull'idea che il primato catastrofico del Bene era una creazione della filosofia. L'ideologia "etica" ha così una parte delle sue radici presso i "nuovi filosofi" della fine degli anni '70.

ma, è in realtà la conservazione, per il preteso "Occidente", di ciò che possiede. È proprio troneggiando su questo possesso (possesso materiale, ma anche possesso del suo essere) che l'etica determina il Male come ciò di cui essa non dispone. Ora l'*Uomo, come immortale, si regge sull'incalcolabile e sull'imposseduto. Esso si regge sul non-essente*. Pretendere di impedirgli di rappresentarsi il Bene, di ordinarvi i suoi poteri collettivi, di lavorare all'avvento di possibilità insospettate, di pensare ciò che può essere, in rottura radicale con ciò che è, non è altro che impedirgli l'umanità stessa.

3) Infine, l'etica con la sua determinazione negativa e *a priori* del Male, si impedisce di pensare la singolarità delle situazioni, cioè quel che è l'inizio obbligato di ogni azione propriamente umana. Così il medico allineato all'ideologia "etica" mediterà in riunioni e commissioni su ogni tipo di considerazioni circa "i malati", considerati esattamente come i sostenitori dei diritti dell'uomo considerano la folla indistinta di vittime: totalità "umana" di reali sotto-uomini. Ma lo stesso medico non vedrà alcun inconveniente nel fatto che *questa* persona non venga curata in ospedale, e con tutti i mezzi necessari, nel caso in cui sia senza documenti, o non registrata presso la Cassa previdenza e malattia. La responsabilità "collettiva", ancora una volta, obbliga! Ciò che è qui cancellato, è il fatto che vi è una sola ed unica situazione medica: la situazione clinica⁷, e che non c'è bisogno di alcuna "etica" (ma solamente di una visione chiara di *questa* situazione) per sapere che nella circostanza il medico è medico solo se tratta

⁷ Cécile Winter, *Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?* (a partire da una meditazione di Foucault), di prossima pubblicazione. Questo testo manifesta, nel modo più rigoroso che ci sia, la volontà pensante di riformulare, nelle condizioni attuali della medicina, l'esigenza clinica come solo referente.

la situazione sotto la regola del massimo possibile: curare questa persona *che glielo domanda* (nessuna ingerenza, qui!) fino in fondo, con tutto quel che sa, con tutti i mezzi che sa che esistono, e senza considerare nient'altro. E se gli si vuole impedire di curare a causa del budget di Stato, di statistiche sui casi di malattia o di leggi sui flussi migratori, che si chiami la polizia! E ancora il suo rigoroso dovere ippocratico andrebbe difeso persino con le armi. Le "commissioni d'etica" e altre ruminazioni sulle "spese per la salute" e sulla "responsabilità di gestione", essendo radicalmente estranee all'unica situazione propriamente medica, in realtà possono solo impedire che le si sia *fedeli*. Perché esserle fedeli vorrebbe dire: trattare il possibile di questa situazione *fino in fondo*. O, se si vuole, far avvenire nella misura del possibile ciò che questa situazione contiene di umanità affermativa, ossia: tentare di essere l'immortale di questa situazione.

Infatti, la medicina burocratica sotto l'ideologia etica ha bisogno "dei malati" come vittime indistinte o come statistiche, ma viene rapidamente saturata da ogni situazione effettiva e singolare di richiesta. E da qui che la medicina "gestionale", "responsabile", "etica" si è ridotta all'abiezione del decidere quali malati "il sistema sanitario francese" può curare e quali deve rimandare a morire nelle periferie di Kinshasa, perché il *Budget* e l'opinione lo esigono.

4. Qualche principio

Bisogna respingere il dispositivo ideologico dell'"etica", non concedere niente alla definizione negativa e vittimista dell'uomo. Questo dispositivo identifica l'uomo con un semplice animale mortale, è il sintomo di un inquietante conser-

vatorismo, e, per la sua generalità astratta e statistica, impedisce di pensare la singolarità delle situazioni.

Per opporvisi, avanziamo tre tesi:

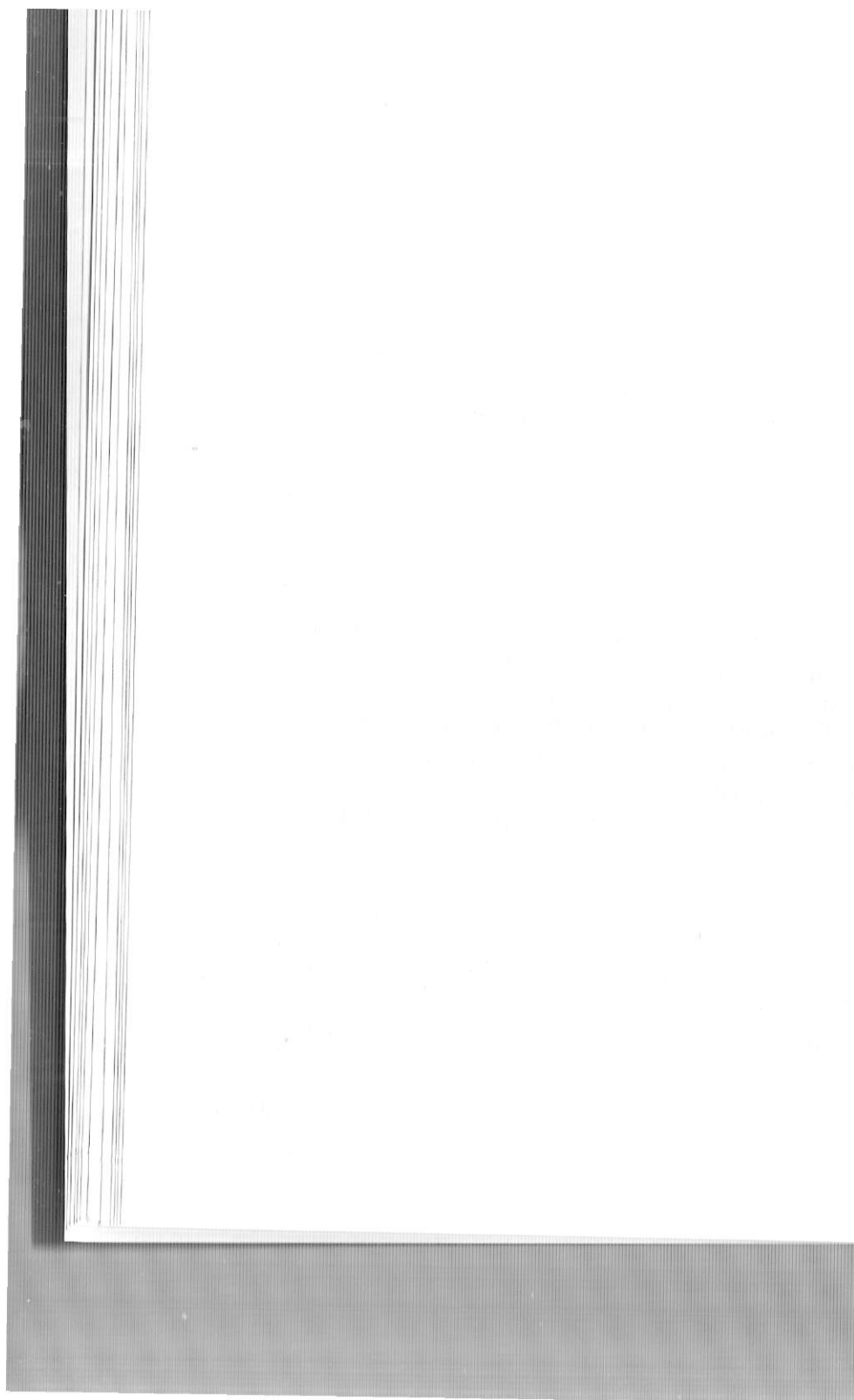
Tesi 1: L'Uomo si identifica per il suo pensiero affermativo, per le verità singolari di cui è capace, per l'Immortale che fa di lui il più resistente e il più paradossale degli animali.

Tesi 2: E a partire dalla capacità positiva al Bene, dunque al trattamento allargato delle possibilità e al rifiuto del conservatorismo, foss'anche della conservazione dell'essere, che si determina il Male, e non inversamente.

Tesi 3: Ogni umanità si radica nell'identificandosi nel pensiero di situazioni singolari. Non c'è etica in generale. C'è – eventualmente – solo un'etica dei processi attraverso i quali si trattano le possibilità di una situazione.

Ma insorge allora l'uomo dall'etica raffinata, che mormora: "Controsenso! Controsenso fin dall'inizio. L'etica non si fonda affatto sull'identità del Soggetto, nemmeno sulla sua identità come vittima riconosciuta. L'etica è, fin dal principio, etica *dell'altro*, essa è apertura principale all'altro, essa subordina l'identità alla differenza".

Esaminiamo questa pista. Misuriamo la sua novità.



II

L'Altro esiste?

Il punto di partenza della visione dell'etica come "etica dell'altro", o "etica della differenza", si trova nelle tesi di Emmanuel Lévinas piuttosto che in quelle di Kant.

Lévinas ha dedicato la sua opera, dopo un percorso fenomenologico (confronto esemplare tra Husserl e Heidegger), a destituire la filosofia a favore dell'etica. È a lui che noi dobbiamo, ben prima della moda odierna, una sorta di radicalismo etico⁸.

1. *L'etica nel senso di Lévinas*

Schematicamente: Lévinas considera che la metafisica, prigioniera della sua origine greca, ha ordinato il pensiero secondo la logica del Medesimo, secondo il primato della sostanza e dell'identità. Ma, secondo lui, è impossibile raggiungere un pensiero autentico dell'Altro (e dunque un'etica del

⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980. Si tratta della sua opera maggiore.

legame con l'altro) a partire dal dispotismo del Medesimo, incapace di riconoscere questo Altro. La dialettica del Medesimo e dell'Altro, esaminata "ontologicamente" sotto il primato dell'identità-a-sé, organizza l'assenza dell'Altro nel pensiero effettivo, sopprime ogni vera *esperienza* degli altri, e sbarra il cammino di un'apertura etica all'alterità. Bisogna dunque ribaltare il pensiero verso un'origine differente, un'origine non greca, che propone un'apertura radicale e primaria all'Altro, ontologicamente anteriore alla costruzione dell'identità. È nella tradizione giudaica che Lévinas trova il punto d'appoggio di un tale ribaltamento. Ciò che nomina la Legge (nel senso allo stesso tempo immemorabile ed effettivo che prende la Legge ebraica) è precisamente l'anteriorità, fondata nell'essere-prima-del-Medesimo, dell'etica del rapporto con l'Altro sul pensiero teorico, concepito come localizzazione "oggettiva" delle regolarità e delle identità. La Legge in effetti non mi dice ciò che è, ma ciò che impone l'esistenza degli altri. Si potrebbe opporre la Legge (dell'Altro) alle leggi (del reale).

Secondo il pensiero greco, per agire in modo adeguato si deve supporre anzitutto una padronanza teorica dell'esperienza, di modo che l'azione sia conforme alla razionalità dell'essere. Da qui vengono *le* leggi della Città e dell'Azione. Per l'etica ebraica, nel senso di Lévinas, tutto si radica nell'immediatezza di un'apertura all'Altro che destituisce il soggetto riflessivo. Il "tu" prevale sull'"io". Ed è questo tutto il senso della Legge.

Lévinas propone tutta una serie di temi fenomenologici dove si sperimenta l'originalità dell'Altro; al centro di questi temi si trova quello del viso, della donazione singolare e "di persona" dell'Altro attraverso la sua epifania carnale, la quale non è la prova di una riconoscenza mimetica (l'Altro come

“simile”, *identico* a me), ma al contrario ciò a partire da cui io mi provo eticamente “votato” all’Altro in quanto apparire, e subordinato nel mio essere a questa vocazione.

L’etica è per Lévinas *il nuovo nome del pensiero*, di quel pensiero che ha capovolto la sua cattura “logica” (il principio d’identità) per orientarsi verso la sottomissione profetica alla Legge dell’alterità fondatrice.

2. L’*etica della differenza*”

Lo si sappia o meno, è in nome di questo dispositivo che l’etica ci viene oggi spiegata come “riconoscimento dell’altro” (contro il razzismo, che negherebbe quest’altro), o come “etica delle differenze” (contro il nazionalismo sostanzialista, che vorrebbe l’esclusione degli immigrati, o il sessismo, che negherebbe l’essere femminile), o come “multiculturalismo” (contro l’imposizione di un modello unificato di comportamento e d’intellettualità). O semplicemente come la buona vecchia “tolleranza”, che consiste nel non urtarsi del fatto che degli altri pensino e agiscano diversamente da come fate voi.

Questo discorso di buon senso non ha né forza né verità. È battuto in anticipo nella competizione che esso dichiara tra “tolleranza” e “fanatismo”, tra “etica della differenza” e “razzismo”, tra “riconoscimento dell’altro” e “contrazione identitaria”.

Per l’onore della filosofia, è anzitutto necessario convenire che questa ideologia del “diritto alla differenza”, o questo catechismo contemporaneo della buona volontà rispetto alle “altre culture”, sono singolarmente lontani dalle vere concezioni di Lévinas.

3. Dall'Altro al Tutt'Altro

L'obiezione capitale – ma altresì superficiale – che si potrebbe fare all'etica (nel senso di Lévinas) è la seguente: che cos'è che *avvera* l'originalità della mia dedizione all'Altro? Le analisi fenomenologiche del viso, della carezza, dell'amore, non possono fondare da sole la tesi anti-ontologica (o anti-identità) dell'autore di *Totalità e infinito*. Una concezione "mimetica", che origina l'accesso all'altro nella mia propria immagine raddoppiata, illumina anche ciò che c'è di oblio di se stesso nel coglimento di quest'altro: ciò che io prediligo è questo me-stesso-a-distanza che, proprio perché è "oggettivato" per la mia coscienza, mi costruisce come fattore stabile, come interiorità data *nella sua exteriorità*. La psicanalisi spiega brillantemente come questa costruzione dell'Io nell'identificazione con l'altro – questo effetto di specchio⁹ – combina il narcisismo (io mi compiaccio nell'esteriorità dell'altro in quanto io stesso a me stesso visibile) e l'aggressività (investo sull'altro la mia propria pulsione di morte, il mio desiderio arcaico di autodistruzione).

Eppure siamo il più lontano possibile da ciò che vuole trasmetterci Lévinas. Come sempre, la pura analisi dell'apparire fenomenico non può decidere fra orientamenti divergenti.

Inoltre bisogna esplicitare gli assiomi del pensiero che *decidono* un orientamento piuttosto che un altro.

La difficoltà, che è anche il punto di applicazione di tali assiomi, può essere così formulata: il primato etico dell'Altro sul Medesimo esige che l'esperienza dell'alterità sia ontologi-

⁹ Jacques Lacan, *Lo stadio dello specchio*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 87.

camente "garantita" come esperienza di una distanza, o d'una non-identità essenziale, il cui *superamento* è l'esperienza etica stessa. Ora, niente nel semplice fenomeno dell'altro contiene una tale garanzia. E ciò semplicemente perché è certo che la finitudine dell'apparire altrui *può* concedersi come somiglianza, o come imitazione, e così ricondurre alla logica del Medesimo. Altri mi assomiglia sempre troppo perché sia *necessaria* l'ipotesi di una apertura originaria alla sua alterità.

Bisogna dunque che il fenomeno dell'altro (il suo volto) sia l'attestato di una alterità radicale che però egli non contiene da solo. Bisogna che l'Altro, quale mi appare nel finito, sia l'epifania di una distanza rispetto all'altro propriamente infinita, il cui superamento è l'esperienza etica originaria.

Il che vuol dire che l'intellegibilità dell'etica impone che l'Altro sia in qualche modo *portato da un principio d'alterità* che trascende la semplice esperienza finita. Questo principio Lévinas lo chiama: il "Tutt'Altro", ed è evidentemente il nome etico di Dio. Non c'è l'Altro, se non in quanto esso è il fenomeno immediato del Tutt'Altro, Non c'è la dedizione finita al non identico se non in quanto c'è la dedizione infinita del principio a ciò che sussiste fuori di lui. Non c'è l'etica se non in quanto c'è l'indicibile Dio.

Nell'impresa di Lévinas il primato dell'etica dell'Altro sull'ontologia teorica del medesimo è interamente congiunto ad un assioma religioso, e si offende il movimento intimo di questo pensiero, il suo rigore soggettivo, se si crede di poter separare ciò che esso unisce. In verità non c'è una filosofia di Lévinas. Non è nemmeno la filosofia "ancella" della teologia: è la filosofia (nel senso greco della parola) *annullata* dalla teologia, la quale del resto non è una teo-logia (nominazione ancora troppo greca, che suppone l'approccio del divino attraverso l'identità e i predicati del Dio), ma, appunto, un'etica.

Tuttavia, che l'etica sia il nome ultimo del religioso in quanto tale (di ciò che ri-lega all'altro sotto l'autorità indicibile del Tutt'Altro) la allontana ancora più completamente da tutto ciò che si lascia supporre sotto il nome di "filosofia".

Diciamolo brutalmente: ciò che l'impresa di Lévinas ci ricorda con una ostinazione singolare è che ogni tentativo di fare dell'etica ciò che è al principio pensiero e azione, ogni tentativo di questo genere ha un'essenza religiosa. Diciamo che Lévinas è il pensatore coerente e inventivo di un dato che nessun esercizio accademico di velamento o di astrazione può far dimenticare: uscita dal suo uso greco (in cui essa è chiaramente subordinata al teorico), e presa in generale, l'etica è una categoria del discorso pio.

4. *L'etica come religione decomposta*

Cosa può dunque diventare questa categoria se si pretende di sopprimere o mascherare il suo valore religioso, conservando il dispositivo astratto della sua costituzione apparente ("riconoscimento dell'altro" ecc.)? La risposta è chiara: pappa per gatti. Discorso pio senza pietà, supplemento d'anima per governi incapaci, sociologia culturale sostituita, per i bisogni della predicazione, alla defunta lotta di classe.

Un primo sospetto ci prende quando consideriamo che gli apostoli dell'etica e del "diritto alla differenza" sono visibilmente *orripilati da ogni differenza un po' accentuata*. In effetti per loro i costumi africani sono barbari, gli islamici orrendi, i cinesi totalitari e via di seguito. In verità, questo famoso "altro" non è presentabile se non in quanto è un *buon* altro, e cioè: che cosa se non *lo stesso che noi*? Rispetto delle differenze, certo! Ma con la riserva che il differente sia democra-

tico-parlamentare, sostenitore dell'economia di mercato, in favore della libertà di opinione, femminista, ecologista... Detto altrimenti: io rispetto le differenze, se ovviamente ciò che differisce rispetta proprio come me le suddette differenze. Ovvero che "non c'è libertà per i nemici della libertà", o ancora "non c'è rispetto per colui la cui differenza consiste precisamente nel non rispettare le differenze". Basta guardare all'astio ossessivo dei fautori dell'etica riguardo a tutto ciò che somiglia ad un "musulmano integralista".

Il problema è che il "rispetto delle differenze", l'etica dei diritti dell'uomo sembrano proprio definire una *identità*! E che dunque il rispetto delle differenze si applica solo per quanto esse sono ragionevolmente omogenee a questa identità (la quale dopo tutto non è che quella di un "Occidente" ricco, ma visibilmente crepuscolare). Anche gli immigrati di questo paese non sono, agli occhi dei fautori dell'etica, convenientemente differenti se non in quanto sono "integrati", in quanto vogliono l'integrazione (ciò che a ben guardare, sembra voler dire: se essi desiderano *sopprimere* la loro differenza). È ben possibile che, distaccata dalla predicazione religiosa che le conferiva almeno l'ampiezza di una "identità rivelata", l'ideologia etica non sia che l'ultima parola del civilizzato conquistatore: "Diventa come me, e io rispetterò la tua differenza".

5. *Ritorno al Medesimo*

La verità è che, sul terreno di un pensiero a-religioso e realmente contemporaneo della verità di questo tempo, tutta la predicazione etica sull'altro e sul suo "riconoscimento" deve essere puramente e semplicemente abbandonata. Perché

anzi, la vera questione, straordinariamente difficile, è proprio quella *del riconoscimento del Medesimo*.

Poniamo i nostri assiomi. Non c'è alcun Dio. Il che si dirà anche: l'Uno non è. Il molteplice "senza Uno" – ogni molteplice non essendo a sua volta se non molteplice di molteplici – è la legge dell'essere. Il solo punto d'arresto è il vuoto. L'infinito, come già sapeva Pascal, è la banalità di ogni situazione, e non il predicato di una trascendenza. Perché l'infinito, come ha mostrato Cantor con la creazione della teoria degli insiemi, non è altro che la forma più generale dell'essere-molteplice. Di fatto, ogni *situazione*, in quanto essa è, è un molteplice composto di una infinità di elementi, ciascuno dei quali è esso stesso un molteplice. Considerati nella loro semplice appartenenza ad una situazione (a un molteplice infinito), gli animali della specie *Homo sapiens* sono delle molteplicità ordinarie.

Che cosa bisogna dunque pensare dell'altro, delle differenze, del loro riconoscimento etico?

L'alterità infinita è semplicemente *ciò che c'è*. Qualsiasi esperienza è dispiegamento all'infinito di differenze infinite. Anche la pretesa esperienza riflessiva del me-stesso non è affatto l'intuizione di una unità, ma un labirinto di differenziazioni, e Rimbaud non aveva certo torto a dichiarare: "*Io è un altro*". C'è altrettanta differenza tra, diciamo, un contadino cinese e un giovane dirigente norvegese che tra me stesso e chiunque altro – compreso me stesso.

Altrettanta, ma dunque anche *né più né meno*.

6. Differenze "culturali" e culturalismo

L'etica contemporanea fa un gran baccano sulle differenze "culturali". La sua concezione de "l'altro" riguarda essen-

zialmente questo tipo di differenze. Il suo grande ideale è la coesistenza tranquilla delle "comunità" culturali, religiose, nazionali ecc., il rifiuto dell'"esclusione".

Ciò che occorre invece sostenere è che queste differenze non hanno alcun interesse per il pensiero, che esse non sono che l'evidente molteplicità infinita della specie umana, che è altrettanto flagrante tra me e mio cugino di Lione, quanto tra la "comunità" sciita dell'Iraq e i grassi cow boys del Texas.

Il fondamento oggettivo (o storico) dell'etica contemporanea è il culturalismo, il fascino veramente turistico per la molteplicità delle abitudini, dei costumi, delle credenze. E specialmente per l'inevitabile screziatura delle formazioni immaginarie (religioni, rappresentazioni sessuali, forme d'incarnazione dell'autorità). Sì, l'essenziale dell'"oggettività" etica si attiene ad una sociologia volgare, direttamente ereditata dallo stupore coloniale di fronte ai selvaggi, essendo inteso che i selvaggi sono anche tra noi (drogati di periferia, comunità di credenza, sette: tutto l'armamentario giornalistico della minacciosa alterità interna), a cui l'etica, senza cambiare dispositivo d'investigazione, oppone il *suo* "riconoscimento" e i *suo*i lavoratori sociali.

Contro queste futili descrizioni (tutto ciò che ci viene raccontato è al tempo stesso evidente nella realtà e di per se stessa inconsistente), il pensiero vero deve affermare questo: essendo le differenze ciò che c'è, ed essendo ogni verità il venire-all'essere di ciò che non è ancora, le differenze sono precisamente ciò che ogni verità *depone*, o fa apparire come insignificante. Nessuna situazione concreta si lascia illuminare dal motivo del "riconoscimento dell'altro". In ogni configurazione collettiva moderna vi è gente che viene da ogni parte, parla vari idiomi, porta cappelli diversi, pratica riti differenti, ha dei rapporti complicati e variabili con la cosa sessuale, ama l'autorità o il disordine, e così va, il mondo.

7. Dal Medesimo alle verità

Filosoficamente, se l'altro è indifferente è proprio perché la difficoltà sta sul versante del Medesimo. In effetti il Medesimo non è ciò che è (ossia il molteplice infinito delle differenze), ma ciò che *avviene*. Noi abbiamo già dato il nome di ciò rispetto a cui non c'è che la venuta del Medesimo: è una *verità*. Solo una verità è in quanto tale, *indifferente alle differenze*. Lo si sa da sempre, anche se i sofisti di tutte le epoche si accaniscono a oscurare questa certezza: una verità è *la stessa per tutti*.

Ciò che deve essere postulato in ciascuno, e che noi abbiamo chiamato il suo "essere immortale", non è certo ciò che si intende per differenze "culturali", tanto massicce quanto insignificanti. È la sua capacità al vero, ossia ad essere *quello stesso che una verità convoca alla propria "stessità"*. Ossia, secondo le circostanze, la sua capacità nelle scienze, nell'amore, nella politica o nell'arte, poiché tali sono i nomi universali sotto i quali, secondo noi, si presentano le verità.

È per una vera perversione, il cui prezzo sarà storicamente terribile, che si è creduto di poter addossare un'"etica" al relativismo culturale. Perché con ciò si pretende che un semplice stato contingente delle cose possa essere il fondamento di una Legge.

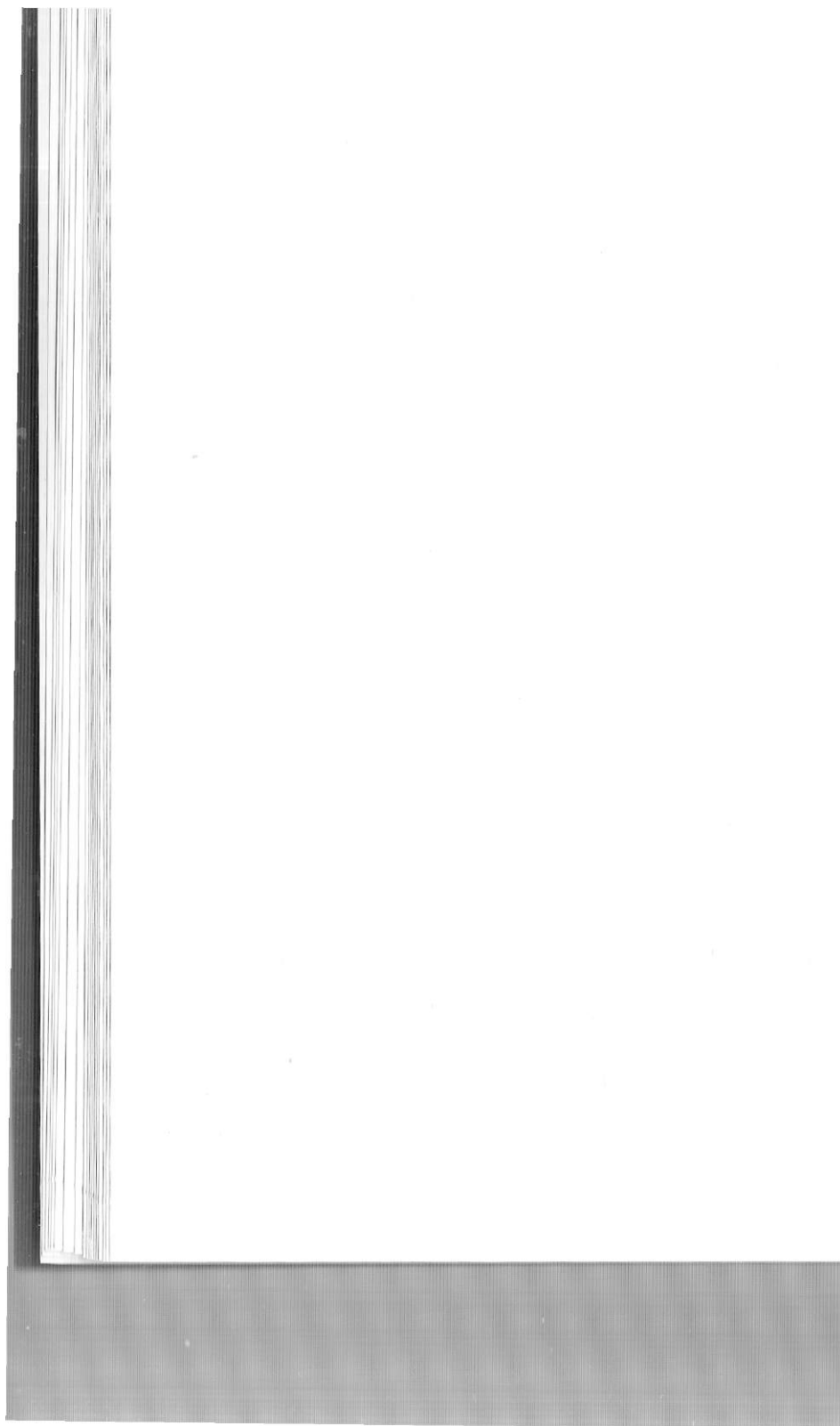
La sola etica è quella *delle* verità. O più precisamente: la sola etica è quella interna ai processi di verità, alla fatica che fa avvenire in questo mondo *alcune* verità. L'etica deve esser presa nel senso supposto da Lacan quando parla di etica *della* psicoanalisi, opponendosi sia a Kant, sia al motivo di una morale generale. L'etica non esiste. Non c'è che l'etica-*di* (della politica, dell'amore, della scienza, dell'arte).

Non c'è in effetti un solo Soggetto, ma tanti soggetti

quante sono le verità, e tanti tipi soggettivi quante sono le procedure di verità. Quanto a noi reperiamo quattro "tipi" fondamentali: politico, scientifico, artistico e amoroso.

Ogni animale umano, partecipando a una certa verità singolare, si iscrive in uno dei quattro tipi soggettivi.

Una filosofia si propone di costruire un *luogo di pensiero* dove i differenti tipi soggettivi, dati nelle verità singolari del suo tempo, coesistano. Ma questa coesistenza non è un'unificazione, ed è perciò che è impossibile parlare di *una* Etica.



III

L'etica, figura del nichilismo

Che la si determini come rappresentazione consensuale del Male, o come cura dell'altro, l'etica designa prima di tutto l'incapacità, caratteristica del mondo contemporaneo, a nominare e a volere un Bene. Bisogna andare più a fondo: il regno dell'etica è sintomo di un universo dominato da una combinazione singolare di rassegnazione al necessario e di volontà puramente negativa, ovvero distruttrice. È questa combinazione che bisogna designare come nichilismo.

Nietzsche ha mostrato molto bene che l'umanità preferisce volere il niente piuttosto che non volere niente. Riserveremo il nome di nichilismo a questa volontà di nulla, che è come il doppione di una necessità cieca.

1. *L'etica come serva della necessità*

Il nome moderno della necessità è, si sa, "economia". L'oggettività economica – che bisogna chiamare col suo nome: la logica del Capitale – è ciò a partire da cui i nostri regimi parlamentari organizzano un'opinione e una soggettività preliminarmente costrette a ratificare il necessario. La disoc-

cupazione, l'anarchia produttiva, le disuguaglianze, la completa svalorizzazione del lavoro manuale, la persecuzione degli stranieri: tutto ciò concatena un consenso degradato attorno ad uno stato di cose altrettanto aleatorio quanto il tempo che fa (la "scienza" economica è ancora più incerta nelle sue previsioni della meteorologia), ma di cui v'è motivo di constatare l'inflessibile e interminabile costrizione esterna.

La politica parlamentare, quale è oggi praticata, non consiste affatto nel fissare degli obiettivi che dipendano da qualche principio, e a darsi dei mezzi per conseguirli. Essa consiste nel trasformare in opinione consensuale rassegnata (benché evidentemente instabile) lo spettacolo dell'economia. In quanto tale, l'economia non è né buona né cattiva, essa non è il luogo di alcun valore (se non del valore mercantile e del denaro come equivalente generale). Essa "va" più o meno bene. La politica è il momento soggettivo valorizzante di questa esteriorità neutra; giacché le possibilità di cui essa pretende di organizzare il movimento sono in realtà circoscritte in anticipo e annullate dalla neutralità esterna del referente economico. Di modo che la soggettività generale è inevitabilmente rinviata a una sorta di impotenza astiosa, di cui elezioni e "frasette" di capi di partito arredano la vacuità.

Da questo primo momento di costituzione della soggettività contemporanea (in termini di "opinione pubblica"), l'etica svolge il suo ruolo di accompagnamento. Poiché essa ratifica di primo acchito l'assenza di ogni progetto, di ogni politica d'emancipazione, di ogni vera causa collettiva. Sbarrando la strada, in nome del Male e dei diritti dell'uomo, alla prescrizione positiva delle possibilità, al Bene come sovrumanità dell'umanità, all'Immortale come padrone del tempo, essa accetta il gioco del necessario come zoccolo oggettivo di tutti i giudizi di valore.

La famosa "fine delle ideologie", ovunque proclamata, la buona novella che modella il "ritorno dell'etica", significa nei fatti l'adesione ai cavilli della necessità ed un impoverimento straordinario del valore attivo, militante, dei principi.

L'idea stessa di un'"etica" consensuale, che parte dal sentimento generale provocato dalla vista delle atrocità, e che sostituisce le "vecchie divisioni ideologiche", è un potente fattore di rassegnazione soggettiva e di consenso a quel che c'è. Poiché ciò che ha di proprio ogni progetto emancipatore, ogni emergenza di una possibilità inaudita, è di dividere le coscienze. Come potrebbero in effetti l'incalcolabile di una verità, la sua novità, la breccia che essa apre nei saperi stabiliti, iscriversi in una situazione senza incontrarvi degli avversari risolti? Proprio perché una verità, nella sua invenzione, è la sola cosa che sia *per tutti*, essa non si effettua realmente che *contro* le opinioni dominanti, le quali lavorano sempre non per tutti ma per alcuni. E questi qualcuno dispongono certo della loro posizione, dei loro capitali, dei loro strumenti mediatici. Ma soprattutto essi hanno la potenza inerte della realtà e del tempo contro ciò che non è mai, come ogni verità, che l'avvenimento casuale, precario, di una possibilità dell'Intemporale. Come diceva Mao Zedong, con la sua abituale semplicità: "Se voi avete un'idea, bisognerà che uno si divida in due". Ora l'etica si presenta esplicitamente come il supplemento d'anima del consenso. La "divisione in due" le fa orrore (è dell'ideologia, del passatismo...). Essa fa dunque parte di ciò che vieta ogni idea, ogni progetto di pensiero coerente, e si accontenta di aggiungere a situazioni insensate e anonime la chiacchiera umanitaria (che, come abbiamo detto, non contiene alcuna idea positiva dell'umanità).

Allo stesso modo, la "cura dell'altro" significa che non si tratta, che non si tratta mai, di prescrivere alla *nostra* situazio-

ne ed infine a noi stessi, delle possibilità ancora inesplorate. La Legge (i diritti dell'uomo ecc.) è sempre *già presente*. Essa regola giudizi e opinioni su ciò che succede di nefasto in un altrove variabile. Ma è fuori questione risalire fino al fondamento di questa "Legge", fino all'identità conservatrice che la sostiene.

Come ciascuno sa, la Francia, che sotto Vichy votò una legge sullo statuto degli ebrei, e che in questo momento sta votando delle leggi per l'identificazione razziale di un supposto nemico interiore sotto il nome di "immigrato clandestino", la Francia, che è soggettivamente dominata dalla paura e dall'impotenza, è un'"isola di diritto e di libertà". L'etica è l'ideologia di questa insularità ed è perciò che essa valorizza, ovunque nel mondo, con la fatuità dell'"ingerenza", le cannoniere del Diritto. Ma così facendo, propagando dappertutto *all'interno* la tracotanza, la soddisfazione spaurita di sé, essa sterilizza ogni assembramento collettivo attorno ad un pensiero forte di ciò che può (e dunque deve) essere fatto *qui e ora*. In ciò, ancora una volta, essa non è che una variante del consenso conservatore.

Eppure ciò che bisogna ben vedere è che la rassegnazione alle necessità (economiche) non è né la sola, né la peggiore delle componenti dello spirito pubblico che l'etica viene a cementare. Poiché la massima di Nietzsche ci impone di considerare che ogni non-volere (ogni impotenza) è lavorato dalla volontà di nulla, il cui altro nome è: pulsione di morte.

2. L'etica come padronanza "occidentale" della morte

Si dovrebbe essere più colpiti di quanto non avvenga in generale da una notazione che ritorna costantemente in tutti

gli articoli e commenti dedicati alla guerra nell'ex-Jugoslavia: vi si rileva, con una sorta di eccitazione soggettiva, di *pathos* decorativo, che queste atrocità accadono a "due ore d'aereo da Parigi". Gli autori di questi testi si appellano naturalmente a tutti i diritti dell'uomo, dell'etica, dell'ingerenza umanitaria, del fatto che il Male (che si credeva esorcizzato dalla caduta dei "totalitarismi") opera un terribile ritorno. Ma subito, la notazione sembra bislacca: se si tratta di principi etici, dell'essenza di vittima dell'Uomo, del fatto che "i diritti sono universali e imprescrittibili", che ci importa della durata del viaggio in aereo? Il "riconoscimento dell'altro" sarebbe forse più intenso quanto più quest'altro, in qualche modo, è così a portata di mano?

In questo *pathos* del vicino, si avverte il tremito equivoco, a metà strada tra la paura e il godimento, di percepire l'orrore e la distruzione, la guerra e il cinismo, *proprio vicino a noi*. L'ideologia etica dispone, quasi sulla soglia del sicuro rifugio civilizzato, della combinazione rivoltante e deliziosa di un Altro confuso (Croati, Serbi, e questi enigmatici "musulmani" di Bosnia) e di un Male accertato. Gli *alimenti* dell'etica ci sono serviti a domicilio dalla Storia.

L'etica si alimenta troppo del Male e dell'Altro per non godere in silenzio (silenzio che è l'abietto inverso della sua chiacchiera) di vederli *da vicino*. Perché sul nodo del dover decidere chi muore e chi non muore è sempre l'etica a far da padrona.

L'etica è nichilista perché è sua convinzione sottostante che *la sola cosa che possa veramente accadere all'uomo è la morte*. Ed in effetti ciò è vero, *nella misura in cui* si negano le verità e si ricusa l'immortale disgiunzione che le verità operano in una situazione qualsiasi. L'Uomo come supporto possibile del rischio delle verità, o l'Uomo come essere-per-la-

morte (o per-la-felicità: è la stessa cosa) bisogna scegliere. Questa scelta è quella che opera tra filosofia e "etica", non meno che tra il coraggio delle verità e il sentimento nichilista.

3. Bio-etica

È proprio su questo discrimine che si chiarisce, credo, il particolare privilegio che l'etica accorda al sempiterno dibattito sull'eutanasia, fra le tante "questioni della società" di cui il nostro quotidiano si compiace, dato che nessuna fra queste ha più il benché minimo senso.

La parola *eutanasia* pone in chiaro la questione: "Quando e come, in nome della nostra idea di felicità, si può uccidere qualcuno?". Essa nomina il nocciolo stabile a partire dal quale opera il sentimento etico. Si sa quale uso costante il "pensiero" etico faccia della "dignità umana". Ma la combinazione dell'essere-per-la-morte e della dignità costruisce precisamente l'idea della "morte degna".

Commissioni, stampa, magistrati, politici, preti, medici, discutono di una definizione etica, sanzionata dalla legge, della morte degnamente *somministrata*.

E certo, la sofferenza, la decadenza, non sono "degne", non sono conformi all'immagine liscia, giovane, ben nutrita, che ci facciamo dell'Uomo e dei suoi diritti. Chi non vede che il "dibattito" sull'eutanasia designa soprattutto il difetto radicale di simbolizzazione in cui si trovano oggi la vecchiaia e la morte? Il carattere insopportabile della loro visione *per i vivi*? L'etica è qui alla congiunzione di due pulsioni che sono solo apparentemente contraddittorie: definendo l'Uomo mediante il non-Male, dunque mediante la "felicità" e la vita, essa è al tempo stesso affascinata dalla morte e incapace di in-

scriverla nel suo pensiero. Il saldo di questo bilancio è la trasformazione della morte stessa in uno spettacolo il più discreto possibile, in una sparizione di cui i vivi hanno il diritto di sperare che essa non derogherà le loro abitudini, irreali, di soddisfazione senza concetto. Il discorso etico è dunque fatalista e risolutamente non tragico: "lascia fare" la morte, senza opporle l'Immortale di una resistenza.

Notiamo, perché sono dei fatti, che "bio-etica" e ossessione dello Stato nei confronti dell'eutanasia sono state esplicitamente categorie del nazismo. In fondo, il nazismo era totalmente impregnato di un'etica della Vita. Aveva il suo proprio concetto della "vita degna", e assumeva implacabilmente la necessità di mettere fine a delle vite indegne. Il nazismo ha isolato e portato al culmine il nocciolo nichilista della disposizione "etica" dandole i mezzi politici di non essere solo chiacchiera. A questo proposito, la comparsa nei nostri paesi di grandi commissioni di Stato incaricate della "bio-etica" è di cattivo augurio. Si lanceranno alte grida. Si dirà che proprio rispetto all'orrore nazista è necessario legiferare per difendere il diritto alla vita e alla dignità, visto che l'impetuosa spinta delle scienze mette nelle nostre mani la possibilità di praticare ogni tipo di manipolazione genetica. Queste grida non ci devono impressionare. Bisogna sostenere con forza che la necessità di tali commissioni di Stato e di tali legislazioni indica che, nelle coscienze e nella configurazione degli spiriti, la problematica resta essenzialmente sospetta. L'accostamento di "etica" e di "bio" è *per se stesso* minaccioso. Tanto quanto lo è la similitudine dei prefissi tra *eugenismo* (biasimato) e *eutanasia* (rispettabile). Una dottrina edonista del "ben-morire" non farà da sbarramento alla potente aspirazione, essa veramente mortifera, al "ben-generare", istanza evidente del "ben-vivere".

Il fondo del problema è che, in un certo modo, ogni definizione dell'Uomo a partire dalla felicità è nichilista. Si vede bene che le barricate erette alle porte della nostra prosperità malaticcia hanno per garante interno, contro la pulsione nichilista, lo sbarramento derisorio e complice delle commissioni etiche.

Quando un primo ministro, cantore politico di un'etica della città, dichiara che la Francia "non può accogliere tutta la miseria del mondo", si guarda bene dal dirci secondo quali criteri e con quali metodi si discernerà la parte della detta miseria che si accoglie da quella che si pregherà, senza dubbio nei centri di detenzione, di riguadagnare il suo luogo di morte allo scopo di poterci far godere delle nostre ricchezze indivise – le quali, come si sa, condizionano sia la nostra felicità che la nostra "etica". Allo stesso modo, è certamente impossibile stabilizzare i criteri "responsabili", ed evidentemente "collettivi", in nome dei quali le commissioni di bio-etica distingueranno tra eugenismo ed eutanasia, tra il miglioramento scientifico dell'uomo bianco e della sua felicità, e la liquidazione "nella dignità" dei mostri, delle sofferenze e degli spettacoli fastidiosi.

Il caso, le circostanze della vita, il dedalo delle coscienze, combinate con un trattamento rigoroso (e senza eccezione), della situazione clinica, valgono mille volte di più che le pretese, pompose e mediatiche, delle istanze di bio-etica, il cui terreno di esercizio, e perfino il nome, emanano un pessimo odore.

4. *Il nichilismo etico tra il conservatorismo e la pulsione di morte*

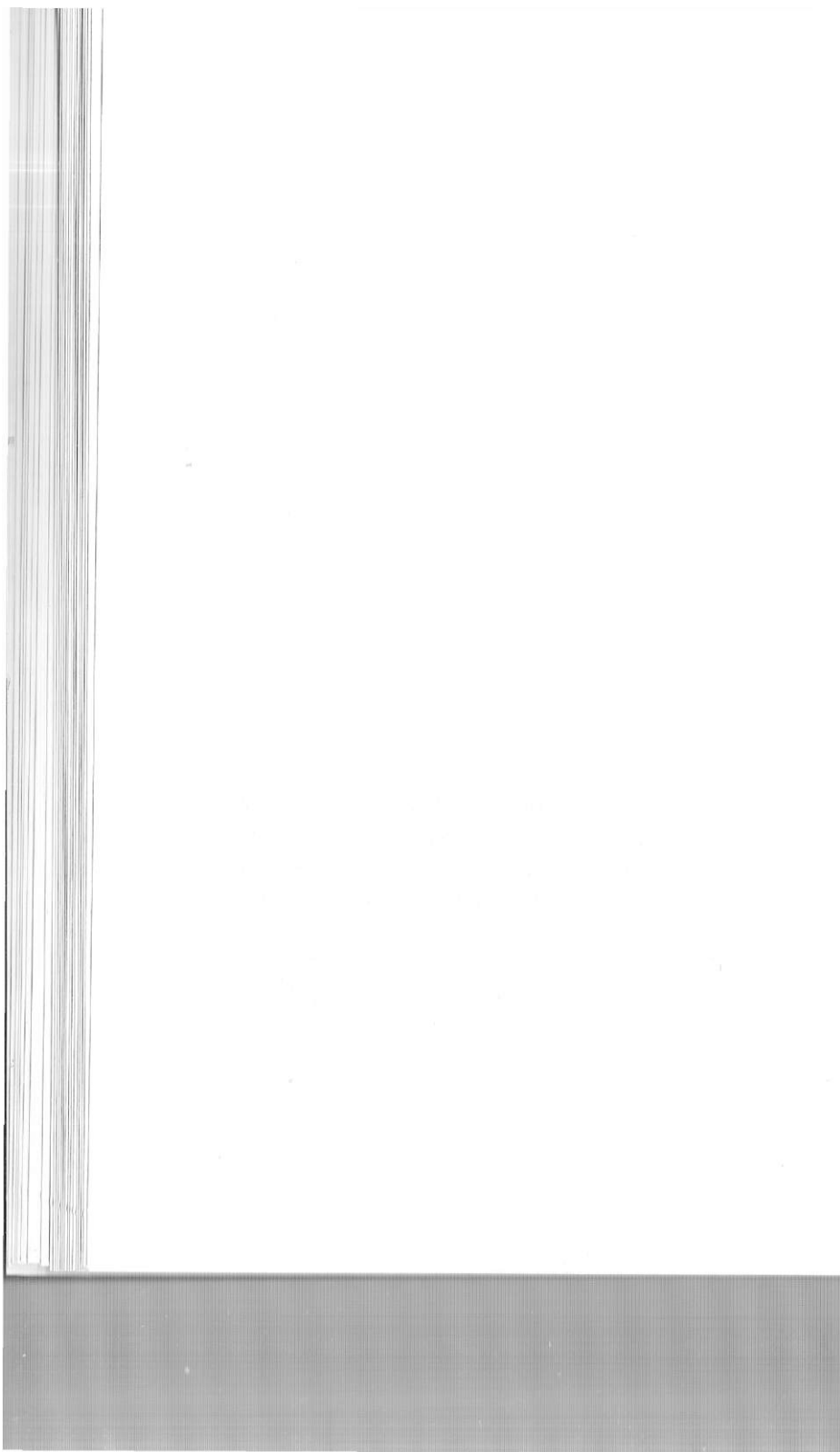
Considerata come figura del nichilismo, rafforzata dal fatto che le nostre società sono prive di un avvenire universalmente presentabile, l'etica oscilla tra due desideri appaiati: da un lato un desiderio conservatore, che vorrebbe che fosse ovunque riconosciuta la legittimità dell'ordine proprio al nostro sito "occidentale", intrico di un'economia oggettiva selvaggia e di un discorso del diritto; e dall'altro un desiderio mortifero, che promuove e vela, con lo stesso gesto, una padronanza integrale della vita, il che vuol anche dire: consacra ciò che è alla padronanza "occidentale" della morte.

Ecco perché l'etica sarebbe meglio nominarla – poiché parla greco – una "eu-oudenose", un nichilismo beato.

Contro si può opporre solo un modo d'essere che ancora non è, ma di cui il nostro pensiero si dichiara capace.

Ogni epoca – e nessuna vale di più di nessun'altra – ha la sua propria figura nichilista. I nomi cambiano, ma si ritrova sempre sotto questi nomi ("etica" per esempio), l'articolazione di una propaganda conservatrice e di un oscuro desiderio di catastrofe.

Ci si strappa via dal nichilismo solo dichiarando di volere proprio ciò che il conservatorismo decreta impossibile e affermando le verità contro il desiderio di nulla. La possibilità dell'impossibile che ogni incontro amoroso, ogni ri-fondazione scientifica, ogni invenzione artistica mettono sotto ai nostri occhi, è l'unico principio di un'etica delle verità contro l'etica del ben vivere, il cui contenuto reale è di decidere la morte.



IV

L'etica delle verità

È un duro compito, per il filosofo, strappare i nomi a quanti ne prostituiscono l'uso. Già Platone faceva un terribile sforzo per non cedere sulla parola *giustizia* contro l'uso cavilloso e versatile che ne facevano i sofisti.

Tentiamo dunque di conservare la parola *etica*, malgrado tutto quanto la circonda oggi, poiché, in fin dei conti, quanti ne fecero un uso ragionevole compongono una lunga e stimabile stirpe a partire da Aristotele.

1. *Essere, evento, verità, soggetto*

Se non c'è etica "in generale", è perché fa difetto il Soggetto astratto, che dovrebbe armarsene. Non c'è che un animale particolare, convocato dalle circostanze a *diventare* soggetto. O piuttosto ad entrare nella composizione di un soggetto. Il che vuol dire che, a un momento dato, perché una verità faccia il suo cammino, si richiede tutto ciò che egli è: il suo corpo, le sue capacità. È allora che all'animale umano viene ingiunto di essere l'immortale che non era.

Cosa sono queste "circostanze"? Sono le circostanze di

una verità. Ma cosa bisogna intendere con questo? È chiaro che *ciò che c'è* (le molteplicità, le differenze infinite, le situazioni "oggettive": per esempio lo stato ordinario del rapporto con un altro prima di un incontro amoroso), non può definire una tale circostanza. In questo tipo di oggettività, l'animale, universalmente, se la sbrogia come può. Bisogna dunque supporre che ciò che convoca alla composizione di un soggetto è *in più*, o sopravviene alle situazioni come ciò di cui queste stesse situazioni, e il modo usuale di comportarsi in esse, non possono rendere conto. Diciamo che un *soggetto*, che oltrepassa l'animale (ma l'animale ne è il solo supporto), esige che sia successo qualcosa, qualche cosa di irriducibile alla sua iscrizione ordinaria in "ciò che c'è". Questo *supplemento* chiamiamolo *evento*, e distinguiamo da un lato l'essere-molteplice, dove non è questione di verità (ma solo di opinioni), dall'altro l'evento¹⁰, che ci costringe a decidere una *nuova* maniera d'essere. Eventi di questa sorta sono perfettamente attestati: la Rivoluzione francese del 1792, l'incontro di Abelardo ed Eloisa, la creazione galileiana della fisica, l'invenzione di Haydn dello stile musicale classico... Ma anche: la Rivoluzione culturale in Cina (1965-1967), una passione amorosa personale, la creazione del matematico Grothendieck della teoria del Topos, l'invenzione di Schönberg della dodecafonìa...

Da quale "decisione" prende origine allora il processo di una verità? Dalla decisione di rapportarsi d'ora in avanti alla situazione *dal punto di vista del supplemento di evento*. Nominiamo ciò una *fedeltà*. Essere fedeli ad un evento è muo-

¹⁰ Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, il melangolo, Genova 1995. La teoria dell'evento esige infatti dei lunghi giri concettuali, che sono sviluppati in questo libro.

versi nella situazione in cui tale evento ha costituito un supplemento, *pensando* (ma ogni pensiero è una pratica, un mettere alla prova) la situazione "secondo" l'evento. Il che costringe ad *inventare* una nuova maniera d'essere e d'agire nella situazione, dato che l'evento era al di fuori di tutte le leggi regolari della situazione. È chiaro che sotto l'effetto di un incontro amoroso, se voglio esservi fedele *realmente*, devo modificare da cima a fondo il mio modo ordinario d'"abitare" nella mia situazione. Se voglio essere fedele all'evento "Rivoluzione culturale" devo in ogni caso praticare la politica (in particolare il rapporto con gli operai) in modo interamente diverso da quel che propone la tradizione socialista e sindacalista. E ugualmente, Berg e Webern, fedeli all'evento musicale che ha il nome di "Schönberg", non possono continuare come se niente fosse il neo-romanticismo fine secolo. Dopo i testi di Einstein nel 1905, se sono fedele alla loro radicale novità, non posso continuare a praticare la fisica nel suo quadro classico ecc. La fedeltà all'evento è rottura reale (pensata e praticata) nell'ordine in cui l'evento ha avuto luogo (politico, amoroso, artistico, scientifico...).

Si chiama "verità" (*una verità*) il processo reale di una fedeltà ad un evento: ciò che questa fedeltà *produce* nella situazione. Per esempio, la politica dei maoisti francesi tra il 1966 e il 1976, che tenta di pensare e di praticare una fedeltà a due eventi aggrovigliati: la Rivoluzione culturale in Cina e il Maggio '68 in Francia. Oppure la musica detta "contemporanea" (nome tanto ammesso quanto bizzarro), che è fedeltà ai grandi viennesi dell'inizio secolo. Oppure la geometria algebrica negli anni Cinquanta e Sessanta, fedele al concetto di Universo (nel senso di Grothendieck) ecc. In fondo, una verità è il tracciato materiale, nella situazione, dell'evento supplementare. È dunque una *rottura immanente*. "Immanen-

te", perché una verità procede *dentro* la situazione, e in nessun altro posto. Non c'è Cielo delle verità. "Rottura", perché ciò che rende possibile il processo della verità – l'evento – non era negli usi della situazione, né si lasciava pensare dai saperi stabiliti.

Si dirà anche che un processo di verità è eterogeneo ai saperi istituiti della situazione. Oppure, per utilizzare un'espressione di Lacan, che è un "buco" [*trouée*] in questi saperi.

Si chiama "soggetto" il supporto di una fedeltà, cioè il supporto di un processo di verità. Quindi, il soggetto non pre-esiste affatto al processo. Esso è assolutamente inesistente nella situazione "prima" dell'evento. Si dirà che il processo di verità *induce* un soggetto.

Bisogna qui fare attenzione al fatto che "soggetto", così concepito, non coincide col soggetto psicologico, e nemmeno col soggetto riflessivo (nel senso di Cartesio) o col soggetto trascendentale (nel senso di Kant). Per esempio, il soggetto indotto dalla fedeltà a un incontro amoroso, il soggetto d'amore, *non* è il soggetto "amante" descritto dai moralisti classici. Perché un tale soggetto psicologico dipende dalla natura umana, dalla logica delle passioni. Mentre ciò di cui noi parliamo non ha alcuna preesistenza "naturale". Gli amanti entrano come tali nella composizione di *un* soggetto d'amore, che li *eccede* entrambi.

Allo stesso modo, il soggetto di una politica rivoluzionaria non è il militante individuale, e neppure la chimera di una "classe soggetto". E una produzione singolare, che ha avuto dei nomi differenti (talvolta "Partito", talvolta no). E certamente il militante entra nella composizione di questo soggetto, che ancora una volta l'eccede (è proprio questo eccesso che lo fa avvenire come immortale).

O ancora, il soggetto di un processo artistico non è l'artista (il "genio", ecc.). Infatti, i punti-soggetto dell'arte sono le opere d'arte. E l'artista entra nella composizione di tali soggetti (le opere sono "le sue"), senza che si possa in alcun modo ridurli a "lui" (e, del resto, di quale "lui" si tratterebbe?).

Gli eventi sono delle singolarità irriducibili, dei "fuori-legge" delle situazioni. I processi fedeli di verità sono delle rotture immanenti, ogni volta interamente inventate. I soggetti, che sono delle occorrenze *locali* del processo di verità (dei "punti" di verità), sono delle induzioni particolari e incomparabili.

E rispetto a tali soggetti che – forse – è legittimo parlare di un' "etica delle verità".

2. Definizione formale dell'etica di una verità

In generale, chiameremo "etica di una verità", il principio di continuazione di un processo di verità – o, in modo più preciso e più complesso, *ciò che dà consistenza alla presenza di qualcuno nella composizione del soggetto che induce il processo di questa verità*. Svolgiamo questa formula.

1) Che cosa bisogna intendere per "qualcuno"? "Qualcuno" è un animale della specie umana, questo tipo di molteplice particolare che i saperi stabiliti designano come appartenente alla specie. È questo corpo, e tutto ciò di cui è capace, che entra nella composizione di un "punto di verità". Sotto la supposizione che vi sia stato evento e rottura *immanente* nella forma *continuata* di un processo *fedele*.

"Qualcuno" è dunque eventualmente *questo* spettatore il cui pensiero è messo in movimento, colto e sviato da uno

scoppio teatrale, e che entra così nella complessa configurazione di un momento d'arte. Oppure questo appassionato di un problema di matematica proprio nel momento in cui, dopo l'ingrato lavoro in cui l'oscuro sapere gira a vuoto, gli si chiarisce la soluzione. Oppure questo amante la cui visione del reale è talvolta annebbiata e trasfigurata, perché egli si rammenta, sostenuto dall'altro, l'istante della dichiarazione. Oppure questo militante che, alla fine di una riunione complicata, giunge a dire semplicemente l'enunciato fino ad allora introvabile, e su cui tutti convengono che è ciò che bisogna far lavorare nella situazione.

Il "qualcuno" – considerato come ciò che attesta che egli appartiene, come punto-supporto, al processo di verità – è simultaneamente *lui stesso*, nient'altro che lui stesso: una singolarità multipla riconoscibile tra tutte, *ed in eccesso su lui stesso*, perché il tracciato aleatorio della fedeltà *passa attraverso di lui*, transita per il suo corpo singolare e la iscrive, dall'interno stesso del tempo, in un istante di eternità.

Diciamo che ciò che si può *sapere* di lui è interamente impegnato in ciò che ha luogo, che non c'è materialmente nient'altro che questo referente di un sapere, ma che tutto ciò è preso nella rottura immanente del processo di verità, di modo che, co-appartenendo alla propria situazione (politica, scientifica, artistica, amorosa...) e alla verità che *diviene*, "qualcuno" è impercettibilmente e interiormente *rotto*, o buccato, da questa verità che "passa" attraverso questo molteplice *saputo* che egli è.

Si potrebbe dire più semplicemente: di questa co-appartenenza ad una situazione e al tracciato casuale di una verità, di questo divenire-soggetto, il "qualcuno" non era in grado di *sapersi capace*.

Per quanto egli entri nella composizione di un soggetto,

che è *soggettivazione* di sé, il “qualcuno” esiste a sua propria *insaputa*:

2) Ora, che cosa bisogna intendere per “consistenza”? Semplicemente che v'è *una legge dell'insaputo*. Se in effetti il “qualcuno” entra nella composizione di un soggetto di verità solo esponendosi “tutto intero” ad una fedeltà post-eventuale, il problema rimane quello di sapere ciò che, questo “qualcuno”, sta per *divenire* nel corso di questa prova.

Il comportamento ordinario di un animale umano dipende da ciò che Spinoza chiama la “perseveranza nell'essere”, e che non è nient'altro che il perseguimento dell'interesse, cioè della conservazione di sé. Questa perseveranza è la legge del qualcuno *così come egli si sa*. Ora, la prova di una verità non cade sotto questa legge. Appartenere alla situazione è il destino naturale di chiunque; ma appartenere alla composizione di un soggetto di verità dipende da un tracciato proprio, da una rottura continuata, di cui è assai difficile sapere come essa si sovrapponga, o si combini, con la semplice perseveranza-di-sé.

Chiamiamo “consistenza” (o “consistenza soggettiva”) il principio di questa sovrapposizione, o di questa combinazione. O, in altre parole, la maniera con cui il nostro appassionato di matematica *impegnerà la sua perseveranza in ciò che rompe o contrasta questa perseveranza*, e che è la sua appartenenza ad un processo di verità. Oppure, detto ancora altrimenti, la maniera nella quale il nostro amante sarà interamente “lui stesso” nella prova continuata della sua iscrizione dentro un soggetto d'amore.

Alla fin fine; la consistenza è ingaggiare la propria singolarità (il “qualcuno” animale) nella continuazione di un soggetto di verità. Oppure: mettere la perseveranza di ciò che è saputo a servizio di una durata propria dell'insaputo.

Lacan toccava questo punto, quando proponeva come massima dell'etica: "Non cedere sul proprio desiderio". Perché il desiderio è costitutivo di un soggetto dell'inconscio, è dunque l'insaputo per eccellenza, in modo che "non cedere sul proprio desiderio" vuol dire: "Non cedere su ciò che di se-stesso non si sa". Noi aggiungiamo questo, che la prova dell'insaputo è l'effetto lontano del supplemento di evento, l'apertura di "qualcuno" attraverso una fedeltà a questo supplemento svanito; non cedere vuol dire in fin dei conti: non cedere sul proprio essere colti da un processo di verità.

Ma siccome il processo di verità è fedeltà, se "Non cedere" è la massima della consistenza – dunque dell'etica di una verità – si può ben dire che si tratta, per il "qualcuno", *d'essere fedele ad una fedeltà*. E ciò il "qualcuno" lo può fare solo servendosi del suo stesso principio di continuità, la perseveranza nell'essere di ciò che egli è *legando* (è appunto la consistenza) il saputo con l'insaputo.

L'etica di una verità si pronuncia allora facilmente: "Fa' tutto ciò che puoi fare per far perseverare ciò che ha ecceduto la tua perseveranza. Persevera nell'interruzione. Cogli nel tuo essere ciò che ti ha colto e rotto".

La "tecnica" di consistenza è ogni volta singolare, dipendente dai tratti "animali" di qualcuno. Alla consistenza del soggetto che egli è in parte divenuto, essendo stato chiamato in causa e colto da un processo di verità, questo "qualcuno" farà servire la sua angoscia e la sua agitazione, quest'altro la sua statura e la sua flemma, l'altro il suo vorace appetito di dominio, un altro ancora la sua malinconia, un altro la sua timidezza... Tutto il materiale della molteplicità umana si lascia modellare, legare, da una "consistenza" – pur opponendole, ovviamente, delle terribili inerzie ed esponendo il "qualcuno" alla permanente tentazione di cedere, di ritornare alla

semplice appartenenza ad una situazione "ordinaria" e cancellare gli effetti dell'insaputo.

L'etica è manifestata dal conflitto cronico tra due funzioni del materiale molteplice che rende un tutto l'essere di un "qualcuno": da una parte, il dispiegamento semplice, l'appartenenza alla situazione, ciò che si può chiamare il *principio d'interesse*; d'altra parte, la consistenza, il legame del saputo con l'insaputo, che si può chiamare il *principio soggettivo*.

È allora facile descrivere le manifestazioni della consistenza, e abbozzare una fenomenologia dell'etica delle verità.

3. L'esperienza della "consistenza" etica

Diamo due esempi.

1) Se si definisce l'interesse con la "perseveranza nell'essere" (che è, ricordiamolo, semplice appartenenza alle situazioni multiple), si vede che la consistenza etica si manifesta come *interesse disinteressato*. Essa dipende dall'interesse, nel senso in cui essa impegna le molle della perseveranza (i tratti singolari di un animale umano, di un "qualcuno"). Ma essa è disinteressata in un senso radicale, poiché si propone di legare questi tratti in una fedeltà, la quale, a sua volta, si indirizza ad una fedeltà primaria, quella che costituisce il processo di verità e che, di per se stessa, non ha nulla a che fare con gli "interessi" dell'animale, è indifferente alla sua perpetuazione e ha per destino l'eternità.

Si può qui giocare sull'ambiguità della parola *interesse*. Certo, l'appassionato di matematica, lo spettatore inchiodato alla sua sedia di teatro, l'amante trasfigurato, il militante entusiasta, manifestano per quel che fanno – per l'avvento in essi dell'Immortale insaputo di cui essi non si sentivano capaci

– un prodigioso interesse. Niente al mondo potrebbe suscitare più intensità d'esistenza, di quanto non facciano questo attore che mi fa incontrare Amleto, o questa percezione da parte del pensiero di ciò che è essere due, o questo problema di geometria algebrica di cui scopro improvvisamente le innumerevoli ramificazioni, o questa assemblea all'aria aperta, alla porta di una fabbrica, dove io verifico che il mio enunciato politico raduna e trasforma. Eppure, riguardo i miei interessi di animale mortale e predatore, in tutto ciò non accade niente che mi riguardi, o il cui sapere mi indichi che si tratta di una circostanza adatta a me stesso. Io ci sono tutto intero, legando le mie componenti nell'*eccesso su me stesso* che è indotto dal passaggio di una verità in me. Ma di colpo io sono appunto anche sospeso, rotto, revocato: dis-interessato. Perché non potrei, nella fedeltà alla fedeltà che definisce la consistenza etica, interessarmi a me stesso, e dunque perseguire i miei interessi. Ogni mia capacità di interesse, che è la mia propria perseveranza nell'essere, è *riversata* sulle conseguenze a venire della soluzione di questo problema scientifico, sull'esame del mondo alla luce dell'essere-due amoroso, su ciò che farò del mio incontro, una sera, con l'eterno Amleto, o sulla tappa successiva del processo politico, quando l'assemblamento davanti alla fabbrica sarà disperso.

Non c'è che una questione nell'etica delle verità: come farò, in quanto qualcuno, a *continuare* ad eccedere il mio proprio essere? A legare in maniera consistente ciò che so esposto agli effetti di coglimento dell'insaputo?

Il che si dirà altrettanto bene: come posso continuare a *pensare*? Cioè, a mantenere *nel* tempo singolare del mio essere-molteplice, e con la sola risorsa materiale di questo essere, l'Immortale che una verità fa avvenire attraverso me in una composizione di soggetto.

2) Ogni verità, l'abbiamo già detto, depone i saperi costituiti, e dunque si oppone alle opinioni. Chiamiamo infatti *opinioni* le rappresentazioni senza verità, i cocci anarchici del sapere circolante.

Ora, le opinioni sono il cemento della società. Sono ciò con cui gli animali umani si mantengono, *tutti* senza eccezione, non se ne può fare a meno: il tempo che fa; l'ultimo film; le malattie dei bambini; i salari bassi; le bassezze del governo; i comportamenti della squadra locale di calcio; la televisione; le vacanze; le atrocità lontane o vicine; le delusioni della scuola repubblicana; l'ultimo disco di un gruppo *hard-rock*; il passaggio delicato della propria anima; se ci sono troppi immigrati o no; i sintomi nevrotici; i successi nell'istituzione; le buone ricette; l'ultima lettura; i negozi – dove si trova a buon mercato quel che serve; le automobili; il sesso; il sole... Che faremmo noi, per la miseria, se non ci fosse tutto ciò che circola e si ripete tra gli animali della città? A quale silenzio deprimente saremmo condannati? L'opinione è la materia prima di ogni *comunicazione*.

Si sa qual è oggi la fortuna di questo termine nel quale certi vedono il radicamento del democratico e dell'etico. Sì, si sostiene spesso che ciò che conta è "comunicare", che ogni etica è "etica della comunicazione"¹¹ ma chiediamoci: comunicare, certo, ma *che cosa*? È facile rispondere: delle opinioni, delle opinioni sull'estensione intera dei molteplici che questo molteplice speciale, l'animale umano, sperimenta nell'accanita determinazione dei suoi interessi.

¹¹ Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986. Habermas tenta d'allargare la razionalità "democratica" integrando la comunicazione nei fondamenti stessi della sua antropologia. Da questo punto di vista, partecipa, dal lato opposto a quello di Lévinas, a ciò che si potrebbe chiamare la sub-struttura filosofica della corrente etica.

Delle opinioni *senza un grammo di verità*. Né, del resto, di falsità. L'opinione è al di qua del vero e del falso, proprio perché suo solo ufficio è d'essere comunicabile. Ciò che dipende da un processo di verità, in compenso, *non si comunica*. La comunicazione è appropriata alle sole opinioni (e, ancora una volta, non sapremmo farne a meno). Per tutto ciò che concerne le verità, si esige invece un *incontro*. L'Immortale di cui sono capace non potrebbe venir suscitato in me dagli effetti della società comunicante, ma deve essere *direttamente* colto dalla fedeltà. Il che vuol dire: rotto, nel suo essere-molteplice, dal tracciato di una rottura immanente, e finalmente richiesto, foss'anche senza saperlo, dal supplemento d'evento. Entrare nella composizione del soggetto di una verità non può essere altro che ciò *che vi capita*. Testimonianze danno le circostanze concrete in cui qualcuno è colto da una fedeltà: incontro amoroso, sentimento improvviso per il quale una certa poesia pare *indirizzata* proprio a te, teoria scientifica la cui bellezza, all'inizio indistinta, ti soggioga, intelligenza attiva di un luogo politico... La filosofia non vi fa eccezione, poiché ciascuno sa che, per mantenervi il requisito dell'interesse-disinteressato, bisogna avere incontrato, una volta nella vita, la parola di un Maestro.

Di colpo, l'etica di una verità è tutta il contrario di un'etica della comunicazione". Essa è un'etica del *reale*, se è vero, come suggerisce Lacan, che ogni accesso al reale appartiene all'ordine dell'incontro. E la consistenza, che è il contenuto della massima etica: "Continuare!", non fa che tenere il filo di questo reale.

Si potrebbe formularla così: "Non dimenticare mai ciò che tu hai incontrato". Ma sapendo che il non-oblio non è una memoria (ah, l'insopportabile e giornalistica "etica della memoria"!). Il non-oblio consiste nel pensare e praticare la

programmazione del mio essere-molteplice per l'Immortale che esso detiene, e che il trafiggimento di un incontro ha composto in soggetto.

È quanto avevo così formulato in un vecchio libro¹²: "Amate ciò che mai credereste due volte". Infatti, l'etica di una verità s'oppone assolutamente all'opinione e all'etica *tout court*, che è anch'essa soltanto uno schema d'opinione. Perché la massima dell'opinione è: "Amate solo ciò che credete da sempre".

4. Ascetismo?

L'etica delle verità è ascetica? Esige da noi una rinuncia? Questo dibattito, dall'alba della filosofia, è essenziale. Esso concerneva già Platone, accanito a provare che il filosofo, uomo *delle* verità, è "più felice" che il tiranno gaudente e che, di conseguenza, l'animale sensibile non *rinuncia* a niente d'essenziale votando la sua vita alle Idee.

Chiamiamo "rinuncia" il fatto che occorra abbandonare il perseguimento dei nostri interessi, perseguimento che, fuori dalla verità, rende il nostro essere-molteplice un tutto. C'è rinuncia quando una verità mi coglie? Senza dubbio no, perché questo coglimento *si manifesta con intensità d'esistenza ineguagliabile*. Si può dar loro dei nomi: nell'amore c'è felicità; nella scienza c'è gioia (nel senso di Spinoza: beatitudine intellettuale); nella politica c'è entusiasmo; e nell'arte c'è piacere. Questi "affetti della verità", nel momento in cui segnalano l'entrata di qualcuno in una composizione soggettiva,

¹² Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris 1982. Questo libro contiene, nelle sue "lezioni" finali, degli sviluppi sull'etica del soggetto, orientati, è vero, un po' diversamente da ciò che si trova qui.

rendono vane tutte le considerazioni di rinuncia. L'esperienza lo mostra a sazietà.

Ma l'etica non appartiene all'ordine del puro coglimento. Essa regola la consistenza soggettiva, per cui la sua massima è: "Continuare!". Ora noi abbiamo visto che questa continuazione suppone un vero sviamento della "perseveranza nell'essere". I materiali del nostro molteplice sono ordinati per la composizione soggettiva, per la fedeltà ad una fedeltà, e non più per la semplice prosecuzione del nostro interesse. Questo sviamento vale una rinuncia?

C'è, bisogna dirlo, un punto propriamente *indecidibile*. "Indecidibile" vuol dire che nessun calcolo permette di decidere se c'è o no rinuncia essenziale.

Da un lato, è certo che l'etica delle verità costringe a una tale distanza dalle opinioni che essa è propriamente *asociale*. Questa a-socialità è riconosciuta da sempre: è l'immagine di Talete che cade in un pozzo perché cerca di penetrare il segreto dei movimenti celesti, il proverbio: "Gli amanti sono soli al mondo", il destino separato dei grandi militanti rivoluzionari, il tema della "solitudine del genio" ecc. Al livello più basso, è il sarcasmo contemporaneo contro "l'intellettuale", oppure la rappresentazione inevitabile del militante come "dogmatico" o "terrorista". Ora, l'a-socialità si paga con una costante restrizione quanto al perseguimento degli interessi, perché questo perseguimento è precisamente regolato dal gioco sociale e dalla comunicazione. Non si tratta tanto qui di una repressione (per quanto evidentemente essa esista, e possa prendere delle forme estreme), quanto di una discordanza insormontabile, propriamente ontologica¹³, tra la fe-

¹³ Cfr. Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, cit. Un elemento considerato dall'opinione è sempre preso in un insieme costruibile (che si lascia

deltà post-evenemenziale e il corso normale delle cose, tra verità e sapere.

D'altro canto, bisogna riconoscere che "il me stesso" impegnato nella composizione soggettiva è *identico* a quello che persegue il suo interesse: non ci sono, per noi, due figure distinte del "qualcuno". In tutti i casi sono gli stessi molteplici viventi ad essere richiesti. Questa ambivalenza della mia composizione-multiplo fa sì che l'interesse possa non essere più chiaramente rappresentabile come distinto dall'interesse-disinteressato. Ogni rappresentazione del me-stesso è l'imposizione fittizia di una unità a delle componenti multiple infinite. Non c'è dubbio che questa finzione sia in generale cementata dall'interesse. Ma poiché le componenti sono ambigue (sono quelle stesse che servono anche a legare la mia presenza in una fedeltà), è possibile che, anche sotto la regola dell'interesse, l'unità fittizia si ordini come tale rispetto al soggetto, all'Immortale, e non all'animale socializzato.

In fondo, la *possibilità* che nessun ascetismo sia richiesto per l'etica delle verità dipende dal fatto che lo schema dell'interesse non ha altra materia da unificare fittiziamente se non quella cui l'etica delle verità dà consistenza. Dal che deriva che l'interesse-disinteressato possa essere rappresentabile come interesse *tout court*. In tal caso, non si potrebbe parlare di ascetismo: il principio di interesse governa in effetti la pratica cosciente.

Ma questa è solo una semplice possibilità, e in nessun caso una necessità. Non dimentichiamo infatti che le componenti del mio essere-molteplice son ben lungi dall'essere impegna-

apprendere con delle classificazioni). Mentre l'elemento stesso, considerato a partire da un processo di verità, è preso in un insieme *generico* (per sommi capi: che sfugge a ogni classificazione stabilita).

te *tutte* insieme, tanto quando si tratta di perseguire i miei interessi, quanto nella consistenza di un soggetto di verità. Può dunque sempre accadere, tanto sotto la pressione socializzata degli interessi, quanto nella tappa in corso di una fedeltà, che venga brutalmente richiesta tale o tal'altra componente "dormiente", la quale destabilizza tutti i montaggi fittizi precedenti mediante cui organizzo la rappresentazione di me-stesso. Quindi, può disfarsi la percezione dell'interesse-disinteressato come interesse *tout court*, può essere rappresentabile la scissione e venire all'ordine del giorno tanto l'ascetismo che il suo inverso: la tentazione di cedere, di ritirarsi dalla composizione soggettiva, di spezzare un amore perché si impone un desiderio osceno, di tradire una politica perché viene offerto il riposo del "servizio dei beni", di sostituire l'accanimento scientifico con la corsa ai crediti e agli onori, o di regredire nell'accademismo sotto la copertura di una propaganda che denuncia il carattere "superato" delle avanguardie.

Ma allora la venuta dell'ascetismo è identica allo scoprimento del soggetto di verità in quanto puro *desiderio di sé*. Il soggetto deve in qualche modo continuare sulla base delle proprie forze, non essendo più protetto dalle ambiguità della finzione rappresentativa. Questo è il punto proprio dell'indecidibile: questo desiderio del soggetto di perseverare nella sua consistenza è commisurabile al desiderio dell'animale di cogliere la sua opportunità socializzata? Nulla, giunti a questo punto, ci dispensa dal coraggio. Ci si armerà, se si può, dell'ottimismo di Lacan, quando scrive: "Il desiderio, ciò che qui si chiama il desiderio [Lacan parla qui dell'insaputo soggettivo], è sufficiente a far sì che la vita non abbia senso se fa un vile"¹⁴.

¹⁴ Jacques Lacan, *Scritti*, cit.

V

Il problema del Male

Abbiamo già sottolineato fino a che punto l'ideologia etica contemporanea si radichi nell'evidenza consensuale del Male. Abbiamo rovesciato questo giudizio determinando il processo affermativo delle verità come nucleo centrale, sia della composizione possibile di un soggetto, sia dell'avvento singolare di un'etica *perseverante* per il "qualcuno" che entra in questa composizione.

Significa forse che bisogna ricusare ogni validità alla nozione di Male, e rinviarla in poche parole alla sua evidente origine religiosa?

A. *La vita, le verità, il Bene*

Non faremo qui nessuna concessione all'opinione secondo cui ci sarebbe una sorta di "diritto naturale" fondato in ultima analisi sull'evidenza di ciò che nuoce all'Uomo.

Rapportato alla sua semplice natura, l'animale umano deve essere collocato sulla stessa barca dei suoi compagni biologici. Questo massacratore sistematico persegue, nei giganteschi formicai che ha costruito, degli interessi di soprav-

vivenza e di soddisfazione stimabili né più né meno di quelli delle talpe e delle cicindele. Esso si è dimostrato il più astuto, il più paziente, il più ostinatamente asservito ai desideri crudeli della sua propria potenza. Soprattutto, esso ha saputo mettere al servizio della sua vita mortale la capacità che gli è propria, e che consiste nel porsi sul tragitto delle verità in modo che egli divenga almeno in parte Immortale. È proprio questo ciò che già Platone lasciava presentire, quando indicava che il suo famoso prigioniero, evaso dalla caverna e abbagliato dal sole dell'Idea, aveva il compito di ritornare nell'ombra e di far approfittare i suoi compagni di schiavitù di ciò da cui egli era stato colto sulla soglia del mondo oscuro. È solo oggi che noi misuriamo pienamente ciò che questo ritorno significa: pensiamo agli effetti di ritorno della fisica galileiana sui macchinari tecnici, oppure a quelli della teoria atomica sugli esplosivi e le centrali nucleari. Si tratta sempre del ritorno dell'interesse-disinteressato verso l'interesse bruto, della forzatura dei saperi ad opera di qualche verità.

Alla fin fine, l'animale umano è divenuto così il padrone assoluto del suo biotopo, il quale, è vero, non è che un pianeta di secondo ordine.

Pensato così (ed è ciò che di lui noi sappiamo), è chiaro che l'animale umano non dipende "in sé" da alcun giudizio di valore. Nietzsche, quando determina l'umanità secondo la norma della sua potenza vitale, ha senza dubbio ragione a dichiararla essenzialmente innocente, estranea di per se stessa al Bene e al Male. La chimera di Nietzsche è di immaginare una sovra-umanità che possa ritornare a questa innocenza, se si libera dalla tenebrosa impresa di annientamento della vita condotto dalla potente figura del Prete. No, nessuna vita, nessuna potenza naturale potrebbe essere al di là del Bene e del

Male¹⁵. Ciò che bisogna dire è che ogni vita, compresa quella dell'animale umano, è *al di qua* del Bene e del Male.

Ciò che fa sorgere il Bene, e per semplice conseguenza il Male, riguarda esclusivamente la rara esistenza dei processi di verità. Paralizzato da una immanente rottura, l'animale umano vede il suo principio di sopravvivenza – il suo interesse – disorganizzato. Diciamo allora che il Bene, se con ciò si intende che qualcuno possa entrare nella composizione di un soggetto di verità, è propriamente la norma interiore di una disorganizzazione prolungata della vita.

Tutti del resto lo sanno: le routine della sopravvivenza sono indifferenti a qualsiasi Bene. Ogni perseguimento di un interesse non ha altra legittimità che la sua riuscita. Invece, se io “cado innamorato”¹⁶ (la parola “cadere” nota la disorganizzazione dell'andamento delle cose), o se sono colto dal furore insonne di un pensiero, o se qualche impegno politico radicale si avvera incompatibile con ogni principio di interesse immediato: eccomi allora costretto a misurare la vita, la mia vita di animale umano socializzato, su qualcos'altro da essa. Ciò accade specialmente quando, al di là dell'evidenza felice ed entusiasta dell'essere colto, si tratta di sapere se, e come, io continuo nella via della disorganizzazione vitale, dotando così il disorganizzato primordiale di una organizzazione paradossale seconda, quella stessa che abbiamo chiamato “consistenza etica”.

Se c'è Male, bisogna pensarlo a partire dal Bene. Senza la considerazione del Bene, e dunque delle verità, non c'è che

¹⁵ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984. È il libro di Nietzsche più sistematico, quello che ricapitola la sua critica “vitale” dei valori.

¹⁶ Seguo il calco francese “*je tombe amoureux*”, per lasciare il senso della successiva frase [N.d.T.].

l'innocenza crudele della vita, che è al di qua del Bene e del Male.

Di conseguenza, per quanto strana possa essere l'affermazione, bisogna assolutamente che il Male sia una dimensione possibile delle verità. Non ci si accontenterà, su questo punto, della troppo facile soluzione platonica: il Male come semplice assenza di verità, il Male come ignoranza del Bene. Perché l'idea stessa di ignoranza è inafferrabile. Occorre chiedersi: rispetto a chi è assente una verità? Per l'animale umano come tale, accanito com'è nel perseguire i suoi interessi, non c'è verità, ma solo delle opinioni, con cui egli socializza. E quanto al soggetto – all'Immortale – la verità non dovrebbe fargli difetto, poiché è la verità e solo essa, in quanto tragitto fedele, che costituisce l'uomo come Immortale.

Se dunque il Male è identificabile come una forma dell'essere-molteplice, bisogna nondimeno che esso sorga come *effetto (possibile) del Bene stesso*. Diciamo così: è soltanto perché ci sono delle verità, e nella misura in cui esistono dei soggetti di queste verità, che c'è il Male.

O ancora: il Male, se esiste, è un effetto sregolato della potenza del vero.

Ma il Male esiste?

B. Dell'esistenza del Male

Poiché noi rifiutiamo ogni idea di un riconoscimento consensuale, o *a priori*, del Male, la sola linea di pensiero rigoroso sarebbe di definire il Male sul nostro stesso terreno, dunque come una dimensione possibile di un processo di verità. E di esaminare solamente in seguito le coincidenze tra gli effetti di questa definizione e gli esempi "flagranti" (gli esempi d'opinione) del Male storico o privato.

Noi però procederemo in modo più induttivo, poiché lo scopo di questo libro è di incalzare l'attualità delle questioni.

I sostenitori dell'ideologia "etica" sanno bene anche loro che l'identificazione del Male non è affare da poco, anche se in definitiva ogni loro costruzione riposa sull'assioma che c'è in questo campo un'evidenza d'opinione. Essi procedono quindi come abbiamo visto fare a Lévinas a proposito del "riconoscimento dell'altro": radicalizzano l'affermazione. Così come Lévinas sospende in definitiva l'originalità dell'apertura all'Altro alla supposizione del Tutt'Altro, allo stesso modo i sostenitori dell'etica sospendono l'identificazione consensuale del Male alla supposizione di un Male *radicale*.

Sebbene l'idea del Male radicale risalgia (almeno) a Kant, la sua versione contemporanea si appoggia in modo sistematico su un "esempio": lo sterminio degli ebrei d'Europa da parte dei nazisti. Noi non utilizziamo alla leggera la parola *esempio*. Un esempio è di consueto ciò che deve essere ripetuto o imitato. Trattandosi dello sterminio nazista, esso esemplifica il Male radicale indicando ciò la cui imitazione o ripetizione deve essere impedita a ogni costo. O più precisamente: ciò la cui non-ripetizione fa da *norma* per ogni giudizio sulle situazioni. Vi è dunque qui "esemplarità" del crimine, esemplarità negativa. Ma la funzione normativa dell'esempio rimane: lo sterminio nazista è Male radicale in quanto esso dà per il nostro tempo la misura unica, ineguagliabile e in questo senso trascendente, o indicibile, del Male *tout court*. Ciò che il Dio di Lévinas è nella valutazione dell'alterità (il Tutt'Altro come misura incommensurabile dell'Altro), lo sterminio lo è nella valutazione delle situazioni storiche (il Tutto-Male come misura incommensurabile del Male).

Perciò lo sterminio e i nazisti sono dichiarati contemporaneamente impensabili, indicibili, senza precedenti né poste-

ri concepibili, poiché essi nominano la forma assoluta del Male; e tuttavia essi sono costantemente invocati, confrontati, incaricati di schematizzare ogni circostanza dove si vuole produrre, nell'opinione, un effetto di coscienza del Male – poiché non c'è apertura al Male in generale se non sotto la condizione storica del Male radicale. È così che nel 1956, per legittimare l'invasione dell'Egitto da parte delle forze anglo-francesi, i politici e la stampa non esitavano un istante davanti alla formula: "Nasser è Hitler". È quanto abbiamo rivisto di recente, sia per Saddam Hussein (in Iraq) che per Slobodan Milošević (in Serbia). Ma, nello stesso tempo, si ricorda con insistenza che lo sterminio e i nazisti sono unici, e che confrontarli a qualsiasi cosa è una profanazione.

Questo paradosso è in realtà quello stesso del Male radicale (e, a dire il vero, di ogni "messa in trascendenza" di una realtà o di un concetto). Bisogna pure che ciò che dà misura non sia misurabile, e che però sia costantemente misurato. Lo sterminio è sia ciò che dà misura a tutto il Male di cui la nostra epoca è capace, essendo dunque per se stessa senza misura, sia ciò a cui, misurandolo così senza sosta, si deve confrontare tutto ciò di cui si richiede che sia giudicato secondo l'evidenza del Male. Questo crimine, in quanto esempio negativo supremo, è inimitabile, ma d'altronde qualsiasi crimine ne è un'imitazione.

Per uscire da questo circolo, al quale si è condannati se si vuole ordinare la questione del Male secondo un giudizio consensuale dell'opinione (giudizio che si deve pre-strutturare con la supposizione di un Male radicale), bisogna evidentemente abbandonare il tema del Male assoluto, della misura senza misura. Questo tema, come quello del Tutt'Altro, appartiene alla religione.

Tuttavia, è certo che lo sterminio degli ebrei d'Europa è

un atroce crimine di Stato, del cui orrore non si può dubitare, senza entrare in una disgustosa sofistica; non si può dubitare che si tratti, in qualsiasi modo lo si esamini, di un Male che niente permette di classificare tranquillamente ("hegelianamente") nel capitolo delle necessità transitorie del movimento storico.

Si ammetterà anche senza riserve la singolarità dello sterminio. La mediocre categoria di "totalitarismo" è stata forgiata per raccogliere sotto un solo concetto la politica nazista e la politica di Stalin, lo sterminio degli ebrei d'Europa e le deportazioni e massacri in Siberia. Questo amalgama non aiuta affatto il pensiero, e nemmeno il pensiero del Male. Bisogna ammettere l'irriducibilità dello sterminio (come del resto l'irriducibilità del Partito-stato staliniano).

Ma, allora, il punto è localizzare questa singolarità. In fondo, i sostenitori dell'ideologia dei diritti umani tentano di localizzarla direttamente nel Male, conformemente ai loro obiettivi di pura opinione. Abbiamo visto che questo tentativo d'assolutizzazione religiosa del Male è incoerente. Esso è inoltre molto minaccioso, come tutto ciò che obietta al pensiero "un limite" invalicabile. Poiché la realtà dell'inimitabile è la costante imitazione, e a forza di vedere degli Hitler dappertutto ci si dimentica che egli è morto, e che ciò che accade sotto i nostri occhi fa avvenire nuove singolarità del Male.

In effetti, pensare la singolarità dello sterminio è pensare anzitutto la singolarità del nazismo come politica. Il problema è tutto qui. Hitler ha potuto condurre lo sterminio come una colossale operazione militarizzata perché aveva preso il potere, e lo aveva preso in nome di una politica di cui "ebreo" era una delle categorie.

I sostenitori dell'ideologia etica ci tengono talmente a localizzare la singolarità dello sterminio direttamente nel Male

che, per lo più, negano categoricamente che il nazismo sia stato una politica. Ma è una posizione debole e senza coraggio. Debole, perché la costituzione del nazismo in soggettività "massiccia", che integrava la costruzione della parola "ebreo" come schema politico, è ciò che ha reso possibile e poi necessario lo sterminio. Senza coraggio, perché è impossibile pensare la politica fino in fondo se si rinuncia a considerare che possono esistere delle politiche le cui categorie organiche, le prescrizioni soggettive, sono criminali. I sostenitori della "democrazia dei diritti umani" amano proprio, con Hannah Arendt, definire la politica come la scena dell'"essere-insieme". È del resto proprio rispetto a questa definizione che essi giocano le loro carte sull'essenza politica del nazismo. Ma questa definizione non è che una favola. Tanto più che l'essere-insieme deve prima determinare l'insieme di cui si tratta, e che è tutta la questione. Nessuno più di Hitler desiderava l'essere-insieme dei Tedeschi. La categoria nazista di "ebreo" serviva a nominare l'interiore tedesco, lo spazio dell'essere-insieme, con la costruzione (arbitraria, ma prescrittiva) di un esteriore che si poteva braccare all'interno, proprio come la certezza di essere "tra Francesi" suppone che vengano perseguitati qui persino quelli che ricadono sotto la categoria di "immigrato clandestino".

Una delle singolarità della politica nazista è stata quella di dichiarare con precisione la "comunità" storica [*historiale*] che si trattava di dotare di una *soggettività* conquistatrice. Ed è stata questa dichiarazione che ha permesso la sua vittoria soggettiva e che ha messo all'ordine del giorno lo sterminio.

Sarebbe dunque più fondato dire che, in questa circostanza, il legame tra politica e Male si introduce proprio prendendo in considerazione sia l'insieme (tematica delle comunità), sia l'essere-con (tematica del consenso, delle norme condivise).

Ma ciò che importa è che la singolarità del Male è tributaria, in ultima analisi, della singolarità di una politica.

Il che ci riconduce al pensiero della subordinazione del Male, se non direttamente al Bene, almeno ai processi che si fan vanto di riferirvisi. È probabile che la politica nazista non fosse un processo di verità. Ma è solo in quanto era rappresentabile come tale che essa ha "colto" la situazione tedesca. Di modo che anche nel caso di questo Male, che noi diremo non radicale ma estremo, l'intellegibilità del suo essere "soggettivo", la questione dei "qualcuno" che hanno potuto partecipare alla sua atroce esecuzione come se adempiessero ad un dovere, richiedono di essere riferiti alle dimensioni intrinseche del processo di verità politica.

Avremmo potuto anche notare che le sofferenze soggettive più intense, quelle che mettono realmente all'ordine del giorno che cos'è "fare del male a qualcuno", e che determinano spesso il suicidio o l'omicidio, hanno per orizzonte l'esistenza del processo amoroso.

In maniera generale, noi porremo:

- che il Male esiste;
- che deve essere distinto dalla violenza che l'animale umano mette nel perseverare nel suo essere, nel perseguire i suoi interessi, violenza che è *al di qua* del Bene e del Male;
- che però non c'è Male radicale, a partire dal quale si chiarirebbe questa distinzione;
- che il Male non è pensabile come distinto dalla banale predazione se non in quanto lo si colga dal punto del Bene, dunque a partire dal fatto che qualcuno venga colto da un processo di verità;
- che di conseguenza il Male non è una categoria dell'animale umano, ma una categoria del soggetto;
- che non c'è il Male se non in quanto l'uomo è capace di diventare l'Immortale che è;

– che l'etica delle verità, come principio di consistenza della fedeltà ad una fedeltà, ovvero la massima del "Continuare!", è ciò che tenta di evitare il Male che ogni verità singolare rende possibile.

Resta da legare queste tesi, da renderle omogenee a ciò che noi sappiamo della forma generale delle verità.

C. Ritorno sull'evento, la fedeltà, la verità

Le tre dimensioni capitali di un processo di verità sono, ricordiamolo:

– l'*evento*, che fa avvenire "qualcos'altro" dalla situazione, dalle opinioni e dai saperi istituiti; che è un supplemento azzardato, imprevedibile, svanito appena apparso;

– la *fedeltà*, che è il nome del processo: si tratta di un'investigazione ininterrotta della situazione, sotto l'imperativo dell'evento stesso; una rottura continuata e immanente;

– la *verità* propriamente detta, che è questo molteplice, interno alla situazione, che costruisce, poco a poco, la fedeltà; che è ciò che la fedeltà raggruppa e produce.

Queste tre dimensioni del processo hanno delle caratteristiche "ontologiche" essenziali:

1) L'evento è sia *situato* – è evento di questa o quella situazione – che *supplementare*, dunque assolutamente distaccato o slegato da tutte le regole della situazione. Così il sorgere dello stile classico, con Haydn (o sotto il nome di questo "qualcuno" Haydn) concerne la situazione musicale e nessun'altra, situazione regolata dalla predominanza dello stile barocco. È un evento per questa situazione. Ma, d'altro canto, ciò che questo evento autorizza come configurazioni musicali non è leggibile nella pienezza raggiunta dallo stile barocco; si tratta realmente di *qualcos'altro*.

Ci si domanderà dunque ciò che fa legame tra l'evento e ciò "per cui" esso è evento. Questo legame è il *vuoto della situazione anteriore*. Che cosa bisogna intendere con ciò? Il fatto che al cuore di ogni situazione, come fondamento del suo essere, vi è un vuoto "situato", cioè ciò attorno a cui si organizza la pienezza (o i molteplici stabili) della situazione in questione. È così che, al cuore dello stile barocco giunto alla sua saturazione virtuosa c'è il vuoto (non percepito per quanto decisivo) di un vero pensiero dell'architettura musicale. L'evento-Haydn si dà come una sorta di "nominazione" musicale di questo vuoto. Poiché ciò che costituisce l'evento stesso è precisamente un principio architettonico e tematico completamente nuovo, un nuovo modo di sviluppare la scrittura a partire da alcune cellule trasformabili. Ovvero, qualcosa che dall'interno dello stile barocco non era affatto percettibile (nel senso che non poteva esservene alcun sapere).

Si potrebbe dire così: dato che una situazione è composta dai saperi che vi circolano, l'evento nomina il vuoto in quanto nomina l'*insaputo* della situazione.

Per prendere un celebre esempio, Marx fa evento nel pensiero politico in quanto designa, sotto il nome di proletariato, il vuoto centrale delle nuove società borghesi. Poiché il proletariato, privato di tutto, assente dalla scena politica, è ciò attorno a cui si organizza la pienezza soddisfatta del regno dei proprietari di capitali.

Infine, si dirà che il carattere ontologico fondamentale di un evento sta nello scrivere, nel nominare il vuoto situato di ciò per cui è evento.

2) Cos'è la fedeltà, lo abbiamo già detto abbastanza. Il punto più importante è che essa non è mai necessaria. Sapere se l'interesse-disinteressato che essa suppone per il "qualcu-

no” che vi partecipa possa valere come interesse tout court, foss’anche in una finzione della rappresentazione di sé: ciò resta indecidibile. E dunque, poiché il solo principio di perseveranza è quello dell’interesse, la perseveranza di qualcuno in una fedeltà – la continuazione dell’essere-soggetto di un animale umano – resta aleatoria. Si sa che se v’è posto per un’etica delle verità, è proprio perché c’è questa aleatorietà.

3) Infine, quando si tratta della verità come risultato, bisogna soprattutto sottolinearne la potenza. Abbiamo evocato questo tema a proposito del “ritorno del prigioniero” di Platone nella caverna, che è ritorno di una verità verso i saperi. Una verità “buca” i saperi, essa è loro eterogenea, ma è anche la sola fonte conosciuta di nuovi saperi. Si dirà che la verità “forza” dei saperi. Il verbo *forzare* indica che la potenza di una verità è quella di una rottura: è solo violentando i saperi stabiliti e circolanti che una verità fa ritorno verso l’immediato della situazione, oppure rimaneggia quella sorta di enciclopedia portatile cui attingono le opinioni, le comunicazioni e la socialità. Se una verità non è mai come tale comunicabile, essa implica, a distanza di se stessa, dei potenti rimaneggiamenti delle forme e dei referenti della comunicazione. Senza che questi rimaneggiamenti, del resto, “esprimano” la verità, o indichino un “progresso” delle opinioni. È così che tutto un *sapere* musicale, sapere in precedenza non formulabile, si organizza rapidamente a partire dai grandi nomi dello stile classico. Non c’è qui alcun “progresso”, perché l’accademismo classico, o il culto di Mozart, non hanno nulla di superiore a ciò che c’era prima. Ma c’è qui una forzatura di saperi, una modificazione spesso molto estesa dei codici della comunicazione (oppure delle opinioni che gli animali umani scambiano su “la musica”). Beninteso, queste opinioni trasformate sono deperibili, mentre le verità, che

sono le grandi creazioni dello stile classico, sussistono eternamente.

Ugualmente, è destino delle più sorprendenti invenzioni matematiche di figurare alla fine nei manuali universitari, cioè di servire a reclutare la nostra "élite dirigente", tramite i concorsi d'ammissione alle "Grandes Écoles". L'eternità prodotta dalle verità matematiche non può farci niente: tale è la forma del loro ritorno verso gli interessi dell'animale umano; fermo restando comunque che quelle verità hanno forzato i saperi necessari in determinati modi di socialità.

È da queste tre dimensioni del processo di verità – convocazione da parte dell'evento del *vuoto* di una situazione; incertezza della *fedeltà*; potenza della *forzatura* dei saperi da parte di una verità – che dipende il pensiero del Male.

Perché il Male ha tre nomi:

- l'immaginare che un evento convochi non il vuoto ma il pieno della situazione anteriore, questo è il Male come *simulacro* o *terrore*;

- il decadere di una fedeltà, questo è il Male come *tradimento* in se stesso dell'Immortale che si è;

- l'identificare una verità come una potenza totale, questo è il Male come *disastro*.

Terrore, tradimento e disastro: ecco ciò cui l'etica delle verità, e non l'impotente morale dei diritti umani, tenta di far fronte, appoggiandosi in modo singolare su una verità in corso. Ma si tratta proprio, come vedremo, di possibilità messe all'ordine del giorno dal processo stesso di una verità. Dunque è certo che v'è il Male solo in quanto v'è il procedere di un Bene.

D. Schizzo di una teoria del Male

1. Il simulacro e il terrore

Abbiamo visto che non ogni "novità" è un evento. Bisogna anche che l'evento convochi e nomini il vuoto centrale della situazione rispetto alla quale questo evento è evento. Tale questione della nominazione è essenziale, e non posso qui farne la teoria completa¹⁷. Ora, dato che l'essere dell'evento è di scomparire, e che esso è una sorta di supplemento folgorante che avviene nella situazione, si comprenderà facilmente che quel che ne viene trattenuto nella situazione, e che serve da guida alla fedeltà, è proprio qualcosa come una traccia, o un nome, che si rapporta all'evento svanito.

Quando i nazisti parlano di "rivoluzione nazional-socialista", essi prendono in prestito – "rivoluzione", "socialismo" – una nominazione attestata dai grandi eventi politici moderni (la Rivoluzione del 1792, oppure la Rivoluzione bolscevica del 1917). Tutta una serie di tratti caratteristici del nazismo sono legati a questo prestito, e da esso legittimati: la rottura col vecchio ordine, la ricerca di un appoggio sul versante degli assembramenti di massa, lo stile dittatoriale dello Stato, il *pathos* della decisione, l'apologia del Lavoratore ecc.

Tuttavia l'"evento" così nominato, per molti versi formalmente simile a quelli da cui prende a prestito il nome e i tratti caratteristici, e senza i quali non avrebbe proposte proprie né linguaggio politico costituito, si caratterizza con un lessico della pienezza, o della sostanza: la rivoluzione nazio-

¹⁷ Cfr. Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, cit. La teoria del nome dell'evento da un lato, della lingua-soggetto dall'altro, è centrale in tutto il libro. La seconda, in particolare, è abbastanza delicata.

nal-socialista fa avvenire – dicono i nazisti – una comunità particolare, il popolo tedesco, nel suo vero destino, che è un destino di dominazione universale. Così l'“evento” è supposto far venire all'essere, e nominare, non il vuoto della situazione precedente, ma il suo pieno. Non l'universalità di ciò che non si sostiene affatto di alcun tratto (d'alcun molteplice) particolare, ma la particolarità assoluta di una comunità, essa stessa radicata nei tratti del suolo, del sangue, della razza.

La verità, si è detto, è la sola cosa che sia per tutti e che sia eterna. Cosa fa sì, allora, che un evento vero possa essere all'origine di una verità? Questa possibilità viene dal fatto che l'evento stesso non è ricollegato alla particolarità di una situazione se non dal versante del suo vuoto. Il vuoto, il molteplice-di-niente, non esclude né costringe nessuno. Esso è la neutralità assoluta dell'essere. Di modo che la fedeltà, che si origina in un evento, pur restando rottura immanente ad una situazione singolare, riesce a trovare un indirizzo universale.

Al contrario, la rottura impressionante indotta dalla presa del potere da parte dei nazisti nel 1933, che è formalmente indistinguibile da un evento – è proprio ciò che ha fuorviato Heidegger¹⁸ –, siccome essa si pensa come rivoluzione “tedesca” ed è fedele unicamente alla supposta sostanza nazionale di un popolo, si indirizza di fatto solo a quelli che essa stessa determina come “Tedeschi”. Fin dalla nominazione dell'evento, e a dispetto del fatto che questa nominazione “rivoluzione” funziona solo sotto la condizione dei veri eventi universali (per esempio, le Rivoluzioni del 1792 o del 1917), quella rottura è radicalmente incapace di qualsiasi verità.

¹⁸ Victor Farias, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1987. In questo libro, alquanto anedddotico, si vede come Heidegger è stato prigioniero, per un periodo, di un simulacro. Credeva di cogliere l'evento del proprio pensiero.

Ecco dunque un simulacro di verità. Diremo che esso si dà ogni volta che una rottura radicale in una situazione convoca, con dei nomi presi a prestito da processi reali di verità, invece del vuoto, la particolarità "piena", oppure la sostanza supposta di questa situazione; in tal caso, diremo trattarsi di un *simulacro di verità*.

"Simulacro" deve essere preso in senso forte: nel simulacro sono all'opera tutti i tratti formali di una verità. Non solamente una nominazione universale di evento, che induce la forza di una rottura radicale, ma anche "l'obbligo" di una fedeltà, e la promozione di un *simulacro di soggetto*, eretto al di sopra dell'animalità umana degli altri, di quelli che sono arbitrariamente dichiarati non appartenere alla sostanza comunitaria, cui il simulacro di evento assicura la promozione e il dominio – senza che tuttavia nessun Immortale avvenga.

La fedeltà ad un simulacro, a differenza della fedeltà ad un evento, regola la sua rottura non sull'universalità del vuoto, ma sulla particolarità chiusa di un insieme astratto (i "Tedeschi", o gli "Ariani"). L'esercizio di tale fedeltà è inevitabilmente quello di costruire indefinitamente questo insieme, e non v'è altro modo per farlo se non "facendo il vuoto" attorno ad esso. Il vuoto, cacciato da un "evento-sostanza" promosso a simulacro, fa ritorno, con la sua universalità, come ciò che deve essere effettuato, perché la sostanza sia. Il che si dirà anche: ciò che è rivolto "a tutti" (e "tutti", qui, è per forza ciò che non è della sostanza comunitaria tedesca, la quale non è un "tutti", ma un "qualcuno" che esercita il suo dominio su "tutti") è la morte, ovvero questa forma differita di morte che è la schiavitù al servizio della sostanza tedesca.

Così, la fedeltà al simulacro (che chiede ai "qualcuno" della sostanza tedesca dei sacrifici e degli impegni prolungati, perché essa ha realmente la forma di una fedeltà) ha per

contenuto la guerra e il massacro. Non si tratta di mezzi: ma di tutto il reale di tale fedeltà.

Nel caso del nazismo il vuoto ha fatto ritorno sotto un nome privilegiato, il nome di "ebreo". Certo ve ne sono stati degli altri: gli zingari, i malati mentali, gli omosessuali, i comunisti... Ma il nome di "ebreo" è stato il nome dei nomi, per designare ciò la cui scomparsa creava, attorno alla supposta sostanza tedesca, promossa dal simulacro "rivoluzione nazional-socialista", un vuoto sufficiente per identificare la sostanza. La scelta di questo nome rinvia senza alcun dubbio al suo legame evidente con l'universalismo, in particolare l'universalismo rivoluzionario, a ciò insomma che questo nome aveva di già *vuoto*, cioè di *connesso all'universalità e all'eternità delle verità*. D'altronde, in quanto è servito ad organizzare lo sterminio, il nome "ebreo" è una creazione politica nazista, che non ha alcun referente pre-esistente. È un nome il cui uso nazista non può essere condiviso da nessuno, e che suppone il simulacro e la fedeltà al simulacro – dunque la singolarità assoluta del nazismo come politica.

Ma anche su questo punto bisogna riconoscere che tale politica mima un processo di verità. Ogni fedeltà ad un evento autentico nomina degli avversari della sua perseveranza. Contrariamente all'etica consensuale, che pretende di evitare la scissione, l'etica delle verità è sempre più o meno militante, combattente. Infatti la sua eterogeneità alle opinioni e ai saperi stabiliti si dà concretamente nella lotta contro ogni tipo di tentativo di interruzione, di corruzione, di ritorno agli interessi immediati dell'animale umano, di sarcasmo e di repressione contro l'Immortale che avviene come soggetto. L'etica delle verità suppone il riconoscimento di questi tentativi, e dunque l'operazione singolare che consiste nel nominare dei nemici. Il simulacro "rivoluzione nazional-socialista" ha

indotto nominazioni di tal genere, in particolare "ebreo". Ma la sovversione del simulacro riguardo all'evento vero prosegue in questi nomi. Perché il nemico di una vera fedeltà soggettiva è proprio l'insieme chiuso, la sostanza, la comunità. È contro queste inerzie che si deve far valere il tracciato rischioso di una verità e del suo indirizzarsi universale.

Ogni invocazione del suolo, del sangue, della razza, del costume, della comunità, lavora direttamente contro le verità, ed è questo insieme che nell'etica delle verità viene precisamente nominato come nemico. Invece, la fedeltà al simulacro, che promuove la comunità, il sangue, la razza ecc., nomina precisamente come nemico, per esempio col nome di "ebreo", l'universale astratto, l'eternità delle verità, e l'indirizzarsi a tutti.

Bisogna aggiungere che ciò che si suppone stare al di sotto dei nomi riceve un trattamento diametralmente opposto. Nell'etica delle verità, infatti, un "qualcuno", per quanto nemico possa essere di una verità, viene sempre rappresentato come capace di diventare l'Immortale che è. Noi possiamo dunque combattere i giudizi e le opinioni che egli scambia con degli altri per corrompere ogni fedeltà, ma non la sua *persona*, che è all'occorrenza indifferente; è anche ad essa, in ultima istanza, che si indirizza ogni verità. Invece il vuoto, a cui il fedele di un simulacro lavora per circondare la sua sostanza supposta, deve essere un vuoto reale, ottenuto tagliando nella carne stessa. La fedeltà al simulacro – questa terribile imitazione delle verità –, dal momento che non fa avvenire soggettivamente alcun Immortale, non suppone nemmeno nient'altro, in colui che essa designa come nemico, se non la sua esistenza particolare di animale umano in senso stretto. È dunque proprio questo animale nemico che deve sopportare il ritorno del vuoto. L'esercizio della fedeltà al simulacro è

perciò necessariamente *esercizio del terrore*. Si intenderà qui con terrore, non il concetto politico del Terrore, legato (in coppia universalizzabile) a quello di Virtù dagli Immortali del Comitato di salute pubblica, ma la riduzione pura e semplice di tutti al loro essere-per-la-morte. Il terrore così concepito postula in realtà che, affinché la sostanza sia, *nulla* debba essere.

Abbiamo seguito l'esempio del nazismo, perché esso entra, per una parte essenziale, nella configurazione "etica" (il "Male radicale") alla quale noi opponiamo l'etica delle verità. Si tratta del simulacro di un evento che dà luogo ad una fedeltà politica. La sua condizione di possibilità risiede nelle rivoluzioni politiche che sono state eventi reali, e dunque universalmente indirizzate. Ma esistono anche dei simulacri legati a tutti gli altri tipi possibili di processi di verità. Identificarli è un esercizio utile per il lettore. Così, si può vedere che certe passioni sessuali sono dei simulacri dell'evento amoroso. Non c'è alcun dubbio che esse determinino a questo titolo terrore e violenza. Delle brutali predicazioni oscurantiste si presentano come dei simulacri di scienze, e le loro devastazioni sono chiaramente avvertibili. E così di seguito. Ma, in tutti i casi, queste violenze e queste devastazioni restano intelleggibili se non vengono pensate *a partire dai processi di verità* di cui esse organizzano il simulacro.

La nostra prima definizione di Male sarà dunque la seguente: il Male è il processo di un simulacro di verità. Esso è, nella sua essenza, terrore su tutti, sotto un nome che esso inventa.

2. *Il tradimento*

Abbiamo ampiamente cominciato a trattare questo punto nel capitolo precedente. Come abbiamo detto, è propriamente indecidibile fino a che punto l'interesse-disinteressato che anima il divenire-soggetto di un animale umano prevalga sull'interesse *tout court*, visto che questo animale umano non riesce più a unificare i due in una finzione plausibile dell'unità di lui-stesso.

Si tratta di ciò che si può chiamare un momento di crisi. Non c'è, in sé, "crisi" di un processo di verità. Iniziato da un evento, esso si dispiega in linea di principio all'infinito. Ciò che può andare in crisi è uno o più "qualcuno" che entrano nella composizione di soggetto indotto da questo processo. Tutti conoscono i momenti di crisi di un amante, di scoraggiamento di un ricercatore, di abbattimento di un militante, di sterilità di un artista. Oppure i momenti durante i quali una dimostrazione matematica resta incomprensibile per colui che la legge e la rilegge, o quelli durante i quali una poesia, di cui pure si coglie vagamente la bellezza, resta irriducibilmente oscura ecc.

Abbiamo detto da dove provengono queste esperienze: sotto la pressione delle esigenze dell'interesse o, al contrario, sotto quelle dell'imperativo di una novità difficile, nella continuazione soggettiva della fedeltà, c'è rottura della finzione con cui io sopporto, come immagine di me-stesso, la confusione tra interesse e interesse-disinteressato, tra animale umano e soggetto, tra mortale e immortale. E da quel momento, si scopre una pura scelta tra il "Continuare!" dell'etica di questa verità e la logica della "perseveranza nell'essere" del semplice mortale che io sono.

Una crisi di fedeltà è sempre ciò che mette alla prova, per

defezione di un'immagine, la massima unica della consistenza, dunque dell'etica: "Continuare!". Continuare, allora, anche quando si è perduta la traccia, quando non ci si sente più "attraversati" dal processo, quando l'evento stesso è oscurato, quando il suo nome è smarrito, o quando ci si domanda se esso non nominasse un errore, ovvero un simulacro.

Infatti la nota esistenza dei simulacri aiuta potentemente alla messa in forma delle crisi. L'opinione mi mormora (e dunque io mi mormoro, in quanto non sono mai fuori dalle opinioni) che la mia fedeltà potrebbe anche essere terrore esercitato su me stesso, e che la fedeltà a cui io sono fedele assomiglia molto, persino troppo, a questo o a quel Male identificato. Ciò è sempre possibile, poiché i tratti formali di questo Male (come simulacro) sono esattamente quelli di una verità.

Ciò a cui sono esposto è allora *tradire* una verità. E tradimento non è semplice rinuncia. Sfortunatamente non si può semplicemente "rinunciare" ad una verità. Il diniego in me dell'Immortale è ben altra cosa che un abbandono, una cessazione: devo continuamente convincermi che l'Immortale in questione *non è mai esistito*, e dunque aderire su questo punto alle opinioni; e tutto l'essere di queste opinioni, al servizio degli interessi, è proprio questa negazione. Poiché l'Immortale, se ne riconosco l'esistenza, m'ingiunge di continuare, ha la potenza eterna delle verità che lo inducono. E di conseguenza, bisogna che io tradisca in me il divenire-soggetto, che io divenga nemico di questa verità, con cui il "qualcuno" che sono componeva, talvolta con altri, il soggetto.

Così si spiega che gli ex rivoluzionari siano obbligati a dichiarare che essi erano nell'errore e nella follia, che un amante non comprenda più perché amava questa donna o che uno scienziato stanco arrivi a disconoscere e vessare burocratica-

mente il divenire stesso della sua scienza. Siccome il processo di verità è rottura immanente, voi non lo potete “lasciare” (il che vuol dire, secondo la forte espressione di Lacan, ritornare “al servizio dei beni”), se non rompendo con questa rottura che vi aveva colto. E la rottura di una rottura ha per motivo la continuità. Continuità della situazione e delle opinioni: non è successo nulla, sotto il nome di “politica” o di “amore”, solo una illusione nel migliore dei casi, un simulacro nel peggiore.

Perciò la disfatta dell’etica di una verità, al punto indicibile di una crisi, si presenta come tradimento.

E il tradimento – che è, dopo il simulacro, il secondo nome del Male reso possibile da una verità – è un Male da cui non ci si rimette.

3. *L’innominabile*

Abbiamo detto che una verità – è questo il suo effetto di “ritorno” – trasforma i codici di comunicazione, cambia il regime delle opinioni. Non che le opinioni divengano “vere” (o false). Esse ne sono incapaci; nel suo essere-molteplice eterno una verità resta indifferente alle opinioni. Ma esse diventano *altre*. Il che significa che certi giudizi già evidenti per l’opinione non sono più sostenibili, che certi altri sono necessari, che i modi di comunicare si modificano, ecc.

Questo effetto di rimaneggiamento delle opinioni l’abbiamo chiamato la *potenza* delle verità.

La questione che poniamo è allora la seguente: la potenza di una verità è, nella situazione in cui essa continua il suo tracciato fedele, una potenza virtualmente totale?

Quale può mai essere l’ipotesi di una potenza *totale* di

questa o quella verità? Per comprenderlo bisogna ricordare i nostri assiomi ontologici: una situazione (oggettiva), quella in particolare dove una verità (soggettiva) "lavora", non è mai altro che un molteplice, composto da un'infinità di elementi (i quali del resto sono a loro volta dei molteplici). Che cos'è allora la forma generale di un'opinione? Si tratta di un giudizio su questo o quell'elemento della situazione oggettiva: "Il tempo è burrascoso oggi", "Io vi dico che i politicanti sono tutti marci" ecc. Perché se ne possa "discutere" in termini d'opinione – che sono tutto ciò che appartiene a questa situazione – è necessario che gli elementi della situazione siano nominati in un modo o in un altro. "Nominare" vuole solamente dire che gli animali umani sono in grado di comunicare a proposito di questi elementi, di socializzare la loro esistenza, di ordinarli secondo i loro interessi.

Chiamiamo "linguaggio della situazione" la possibilità pragmatica di nominare gli elementi che la compongono, e dunque di scambiare riguardo ad essi delle opinioni.

Ogni verità ha anche a che fare con gli elementi della situazione, poiché il suo processo non è nient'altro che l'esaminarli *dal punto dell'evento*. In questo senso, c'è un'identificazione di questi elementi attraverso il processo di verità e, trattandosi di qualcuno che entra nella composizione di un soggetto di verità, è certo che egli contribuirà a questa identificazione impiegando il linguaggio della situazione che egli, in quanto "qualcuno", pratica come tutti gli altri. Da questo punto di vista, il processo di verità attraversa la lingua della situazione, come anche tutti i saperi.

Ma l'esame di un elemento *secondo una verità* è decisamente qualcos'altro rispetto al suo giudizio pragmatico in termini d'opinione. Non si tratta di adeguare questo elemento agli interessi degli animali umani, del resto divergenti, poi-

ché le opinioni sono incoerenti tra loro. Si tratta unicamente di pronunciarsi su di esso "in verità" a partire dalla rottura immanente successiva all'evento. E questo pronunciarsi è disinteressato, mira a dotare l'elemento di una sorta d'eternità, a cui si accorda il divenire-Immortale dei "qualcuno" che partecipano al soggetto di verità, soggetto che è il punto reale del pronunciarsi.

Da ciò deriva una conseguenza capitale: che in definitiva una verità *cambia i nomi*. Intendiamo con ciò che la nominazione propria degli elementi da parte di una verità è *qualcosa'altro* rispetto alla nominazione pragmatica, tanto nel suo punto di partenza (l'evento, la fedeltà) quanto nella sua destinazione (una verità eterna). E questo anche se il processo di verità attraversa il linguaggio della situazione.

Bisogna così ammettere che oltre al linguaggio della situazione oggettiva, che permette la comunicazione delle opinioni, esiste una *lingua-soggetto* (lingua della situazione soggettiva), che permette l'iscrizione di una verità.

In effetti, questo punto è evidente. La lingua matematizzata della scienza non è affatto la lingua delle opinioni, comprese le opinioni sulla scienza. La lingua di una dichiarazione d'amore può essere all'apparenza davvero banale ("Ti amo" per esempio), e nondimeno la sua *potenza* nella situazione è interamente sottratta all'uso comune delle stesse parole. La lingua della poesia non è quella del giornalismo. E la lingua della politica è a tal punto singolare che il giudizio dell'opinione su di essa è negativamente espresso con "politichesse".

Ma ciò che ci interessa è che la potenza di una verità in direzione delle opinioni sta nel forzare le nominazioni pragmatiche (la lingua della situazione oggettiva) fino a fletterle e a deformarle a contatto della lingua-soggetto. È questo e nien-

t'altro ciò che cambia i codici stabiliti della comunicazione, sotto l'effetto di una verità.

Possiamo ora definire ciò che sarebbe una potenza *totale* della verità: sarebbe una potenza totale della lingua-soggetto. Ovvero la capacità di nominare e valutare *tutti* gli elementi della situazione oggettiva a partire dal processo di verità. Irrigidita e divenuta dogmatica (o "accecata"), la lingua-soggetto pretenderebbe di poter nominare, a partire dai suoi assiomi propri, la totalità del reale – e trasformare così il mondo.

Sono invece proprio i poteri del linguaggio della situazione ad essere senza restrizione: ogni elemento è suscettibile di essere nominato a partire da un interesse qualunque, e di essere giudicato nelle comunicazioni tra animali umani. Ma poiché in ogni modo detto linguaggio è *incoerente* e consegnato allo scambio pragmatico, questa vocazione totale ha ben poca importanza.

Trattandosi invece della lingua-soggetto (lingua del militante, del ricercatore, dell'artista, dell'innamorato...), che è il risultato di un processo di verità, l'ipotesi della potenza totale ha delle conseguenze di tutt'altra natura.

Prima, si suppone che la totalità della situazione oggettiva si lasci disporre nella *coerenza* particolare di una verità soggettiva.

In seguito, si suppone che sia possibile *annientare l'opinione*. Se in effetti la lingua-soggetto ha la stessa estensione del linguaggio della situazione, se di ogni cosa si può pronunciare il vero, la potenza di una verità non si manifesterà più in una semplice deformazione degli usi pragmatici e comunicanti, ma si porrà come autorità assoluta della nominazione veridica. Una verità forzerà allora una pura e semplice sostituzione del linguaggio della situazione con la lingua-sogget-

to. Ciò si può anche dire: l'Immortale si compirà come negazione integrale dell'animale umano che lo supporta.

Quando Nietzsche si propone di "spezzare in due la storia del mondo" facendo esplodere il nichilismo cristiano e generalizzando il grande "sì" dionisiaco alla Vita; oppure quando certe Guardie rosse della Rivoluzione culturale cinese annunciano, nel 1967, la soppressione completa dell'egoismo, ciò cui Nietzsche e queste Guardie rosse si richiamano è proprio la visione di una situazione in cui l'interesse è scomparso e in cui le opinioni sono *sostituite* dalla verità. Il grande positivismo del XIX secolo immaginava allo stesso modo che gli enunciati della scienza avrebbero in ogni cosa *sostituito* le opinioni e le credenze. E i romantici tedeschi adoravano un universo da cima a fondo raggelato in una poetica assolutizzata.

Ma Nietzsche è diventato pazzo. Le Guardie rosse, dopo aver commesso delle immense distruzioni, sono state fucilate, imprigionate, o hanno tradito la loro stessa fedeltà. Il nostro secolo è il cimitero delle idee positiviste di progresso. E i romantici, che già si suicidavano volentieri, hanno visto, nelle metamorfosi delle politiche "estetizzate", il loro "assoluto letterario" generare dei mostri¹⁹.

Ogni verità suppone infatti, nella composizione dei soggetti che induce, il mantenimento del "qualcuno", l'attività sempre duplice dell'animale umano in preda alla verità. Persino la "consistenza" etica, come abbiamo visto, non è che impegno disinteressato, nella fedeltà, di una perseveranza la

¹⁹ Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*, Seuil, Paris 1988. Questi due autori lavorano da molti anni sulla filiazione tra il romanticismo tedesco e l'estetizzazione della politica nel fascismo. Cfr. anche del primo autore *La finzione del politico*, il melangolo, Genova 1981.

cui origine è l'interesse. Di modo che tutto ciò che mira a una potenza totale delle verità rovina ciò che supporta queste verità.

L'immortale non esiste che nell'animale mortale e attraverso di esso. Le verità non fanno la loro breccia singolare se non nel tessuto delle opinioni. Bisogna che noi comunichiamo, che noi opiniamo. Siamo noi stessi, quali che siamo, che ci esponiamo al divenire-soggetto. Non c'è altra Storia che la nostra, non c'è mondo vero a venire. Il mondo in quanto mondo è e resterà al di qua del vero e del falso. Non c'è mondo prigioniero della coerenza del Bene. Il mondo è e resterà al di qua del Bene e del Male.

Il Bene non è il Bene se non in quanto non pretende di rendere buono il mondo. Suo solo essere è l'avvento, in situazione, di una verità singolare. Bisogna, dunque, che la potenza di una verità sia anche un'impotenza.

Ogni assolutizzazione della potenza di una verità organizza un Male. Non soltanto questo Male è distruzione nella situazione (perché desiderare di annientare l'opinione è in fondo lo stesso che desiderare d'annientare, nell'animale umano, la sua animalità stessa, dunque il suo essere), ma è anche in fondo interruzione dello stesso processo di verità in nome del quale esso si effettua, in quanto non viene preservata, nella composizione del suo soggetto, la duplicità degli interessi (interesse-disinteressato e interesse *tout court*).

Per questo noi chiameremo questa figura del Male un *disastro*, disastro della verità indotta dall'assolutizzazione della sua potenza.

Che la verità non abbia potenza totale significa in ultima istanza che la lingua-soggetto, produzione del processo di verità, non ha potere di nominazione su tutti gli elementi della situazione. Deve almeno esistere un elemento reale, un mol-

teplice esistente nella situazione, che resta inaccessibile alle nominazioni secondo verità, e che resta affidato unicamente all'opinione, al linguaggio della situazione. Un punto che la verità non può forzare.

Chiamiamo questo elemento l'*innominabile* di una verità²⁰. L'innominabile non è tale "in sé": esso è virtualmente accessibile al linguaggio della situazione, si possono certamente scambiare delle opinioni a suo riguardo. Poiché non c'è alcun limite alla comunicazione. L'innominabile è innominabile per la lingua-soggetto. Diciamo che questo termine non è suscettibile d'essere eternizzato, ovvero non è accessibile all'Immortale. Esso è, in questo senso, il simbolo del *reale puro* della situazione, della sua vita senza verità.

È un compito difficile del pensiero (filosofico) determinare il punto di innominabile di un tipo di processo di verità. Non ci impegneremo qui in tale compito. Diciamo però che si può stabilire almeno qualche punto. Che, trattandosi dell'amore, il godimento sessuale come tale è sottratto alla potenza della verità (che è la verità sul due). Nelle matematiche, che rappresentano per eccellenza il pensiero non contraddittorio, è proprio la non-contraddizione ad essere l'innominabile: si sa in effetti che è impossibile dimostrare, dall'interno di un sistema matematico, la non-contraddizione di questo sistema (è il famoso teorema di Gödel)²¹. Infine, la comunità, il collettivo, sono gli innominabili della politica: ogni tentativo di nominare "politicamente" una comunità induce un Ma-

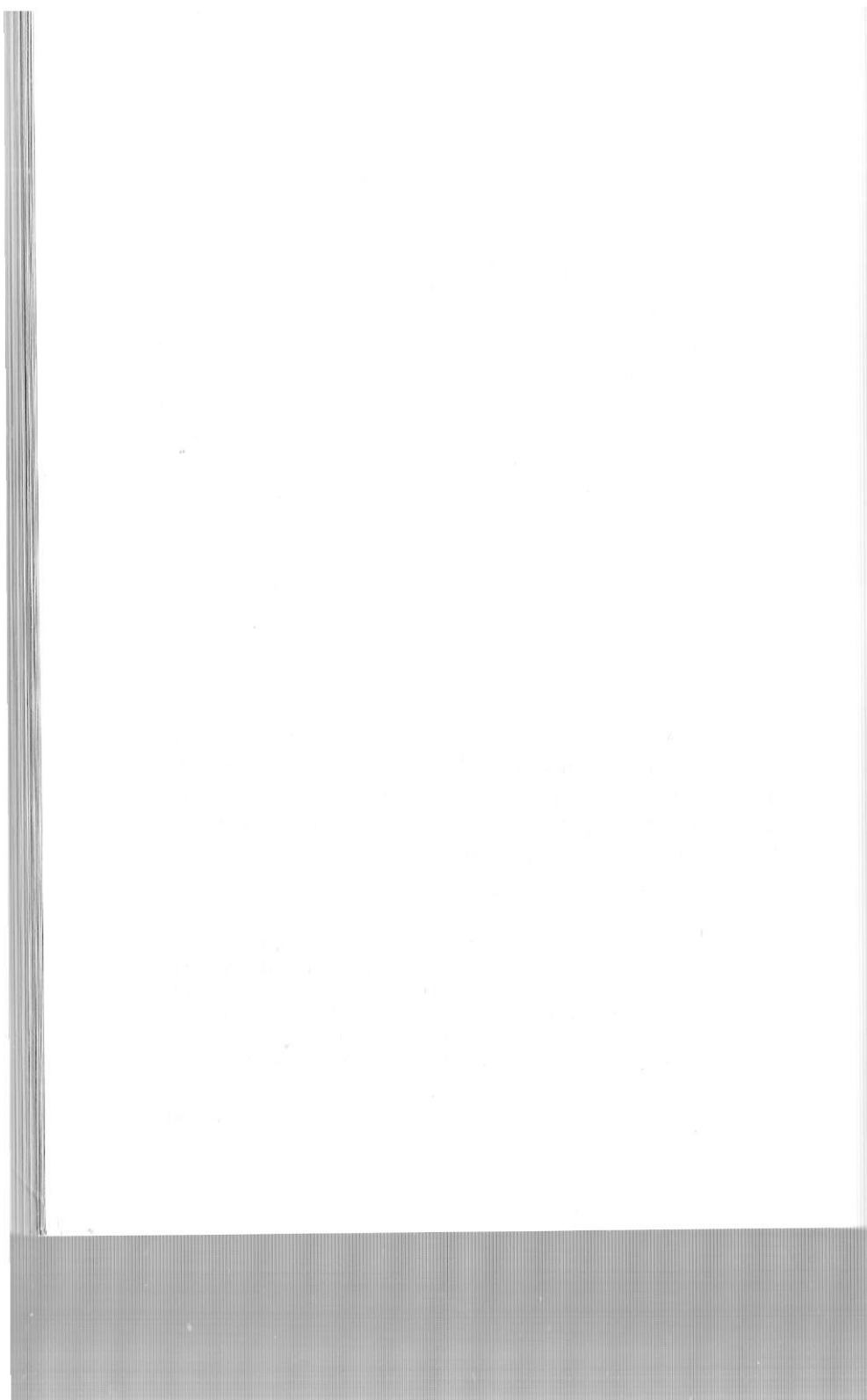
²⁰ Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1992. Vi sono in questa raccolta due testi sull'innominabile: *Conférence sur la Soustraction* (trad. it. *La sottrazione*, "Agalma. Rivista di ricerca psicanalitica", Milano, n. 6, novembre 1991), e *La Vérité: forçage et innommable*.

²¹ *Le Théorème de Gödel*, Seuil, Paris 1990. È importante comprendere esattamente ciò che dice questo famoso teorema.

le disastroso (come anche si vede bene sia nell'esempio estremo del nazismo, sia nell'uso reazionario della parola "france-se", il cui solo destino è di perseguitare della gente di qui con l'imputazione arbitraria di essere "stranieri").

Ciò che importa è il principio generale: questa volta il Male è, sotto condizione di una verità, di voler ad ogni prezzo forzare la nominazione dell'innominabile. Tale è esattamente il principio del disastro.

Simulacro (correlato all'evento), *tradimento* (correlato alla fedeltà), *forzatura dell'innominabile* (correlato alla potenza del vero): tali sono le figure del Male, Male di cui solo il Bene riconoscibile – un processo di verità – mette all'ordine del giorno la possibilità.



Conclusione

Siamo partiti da una critica radicale dell'ideologia "etica" e delle sue varianti socializzate: dottrina dei diritti umani, visione vittimista dell'Uomo, ingerenza umanitaria, bio-etica, "democratismo" informe, etica delle differenze, relativismo culturale, esotismo morale, ecc.

Abbiamo mostrato che queste tendenze intellettuali del nostro tempo erano, nel migliore dei casi, delle varianti dell'antica predicazione moralizzante e religiosa, o, nel peggiore, la miscela minacciosa del conservatorismo e della pulsione di morte.

Abbiamo visto nella corrente d'*opinione* che evoca ad ogni istante l'"etica" un grave sintomo di rinuncia alla sola cosa che distingue la specie umana dal vivente predatore che essa anche è: la capacità di entrare nella composizione e nel divenire di qualche verità eterna.

Da questo punto di vista, noi non esitiamo a dire che l'ideologia "etica" è, nelle nostre società, il principale (ma transitorio) avversario di tutti quelli che si sforzano di dar luogo a un pensiero, quale che sia.

Abbiamo in seguito abbozzato la ricostruzione di un concetto ammissibile dell'etica, che ne subordina la massima al divenire delle verità. Questa massima, nella sua forma generale, dice: "Continuare!". Continuare ad essere questo

“qualcuno”, un animale umano come gli altri, che però si è trovato *colto*, e *spostato* dal processo di evento di una verità. Continuare ad essere parte in causa di questo soggetto di una verità che ci è capitato di diventare.

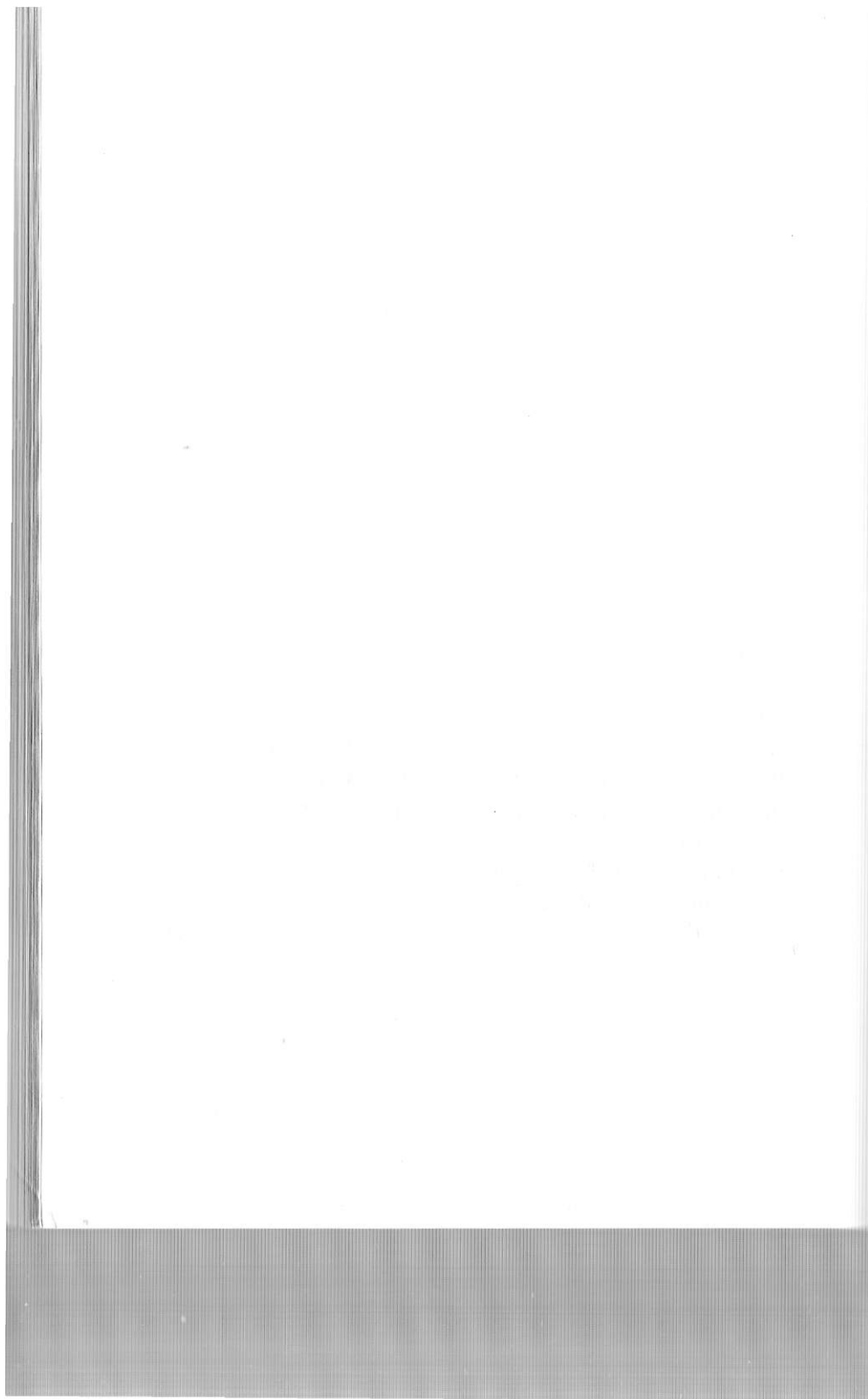
È al cuore dei paradossi di questa massima che abbiamo incontrato, dipendente dal Bene (le verità), la vera figura del Male, sotto le sue tre specie: il *simulacro* (essere il fedele terrorizzante di un falso evento), il *tradimento* (cedere su una verità in nome del proprio interesse), la forzatura dell'innominabile, o *disastro* (credere che la potenza di una verità sia totale).

Anche il Male è una possibilità che viene aperta solo dall'incontro col Bene. L'etica delle verità, che non fa che dare *consistenza* a questo “qualcuno” che noi siamo e che si è trovato a dover sostenere con la propria perseveranza animale la perseveranza intemporale di un soggetto di verità, è anche la stessa che tenta di fronteggiare il Male, con la sua inclusione effettiva e tenace nel processo di una verità.

L'etica combina dunque, sotto l'imperativo “Continuare!”, una risorsa di discernimento (non impigliarsi nei simulacri), di coraggio (non cedere) e di riserva (non andare agli estremi della Totalità).

L'etica delle verità non si propone né di sottomettere il mondo al regno astratto di un Diritto, né di lottare contro un Male esteriore e radicale. Essa tenta al contrario, con la propria fedeltà alle verità, di fronteggiare il Male – in cui essa ha riconosciuto l'inverso, ovvero la faccia in ombra, di queste verità.

Postfazione



Questa ristampa della traduzione de *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, del 1993, uscita oltre dieci anni fa in italiano e presto esaurita, giunge nel momento in cui la fecondissima vena filosofica di Alain Badiou sta producendo una svolta rigeneratrice della filosofia contemporanea. Denso e chiarissimo – alla sua uscita fu una lettura diffusa tra i liceali francesi, ed è stato tradotto nelle principali lingue – questo *pamphlet* mostra pienamente lo stile del progetto filosofico di Badiou, per il quale la costruzione di un sistema originale mira ad un intervento su una congiuntura intellettuale e politica. Il filosofo interviene, peraltro con una mossa molto classica, puntando a una divisione del regime della *doxa*, di cui argomenta con precisione la natura profondamente ostile al pensiero, in tutte le sue forme, compresa naturalmente la filosofia stessa.

La *doxa* contemporanea è caratterizzata, nella specifica congiuntura ideologica e politica dei primi anni Novanta, da una “inflazione socializzata del riferimento all’etica”: i “diritti umani”, il “rispetto delle differenze”, e più essenzialmente l’immagine di una sostanza dell’Uomo come “vittima”, assoggettato, da un lato, alla sua stessa “finitudine”, e dall’altro al primato del “Male radicale”. Di questa opinione “etica universale” Badiou mostra non solo l’intrinseco nichilismo, ma anche il suo trasformarsi nell’affermazione violenta di una distruttività cieca: il “rispetto delle differenze” comunitarie evolve nella ferocia dello “stato etnico”, così come le campagne in difesa delle “vittime” del “Male” confluiscono nella “guerra umanitaria”, che a sua volta giustifica la “guerra pre-

ventiva". E sappiamo bene, specie in Italia, come il tema del Male radicale organizza inevitabilmente il consenso sul "male minore".

Per Badiou, non di un'"etica universale" abbiamo bisogno – non aveva già Freud dimostrato quanto essa è la maschera di una "pulsione di morte"? – ma di un'"etica di", di un'"etica delle verità", delle singolari procedure di pensiero nelle quali si costruiscono i processi soggettivi. La scienza, l'arte, la politica, l'amore, sono razionalità singolari dotate ciascuna della propria "etica", intesa come processo di "fedeltà" del soggetto ad un "evento" rispetto a cui si misura il proprio divenire-altro. La tesi forte di Badiou, sulla base del suo sistema filosofico, afferma l'esistenza di una molteplicità di soggettività coestensive alle molteplici procedure di verità, le quali sono peraltro condizioni dell'esistenza della filosofia stessa.

Un passo preliminare del libro subordina la categoria di Male ad un chiarimento sull'essenza del Bene. Non è il Male ad essere primario, ma il Bene, perché primaria è la capacità del soggetto umano a costruire percorsi singolari di verità. In completa rottura col tema della finitudine, Badiou sostiene che non il suo essere-per-la-morte, ma la sua capacità di immortalità, costituisce la singolarità del soggetto umano. Capacità reale, ma rara, almeno quanto raro è il soggetto inteso come arrischiata invenzione di pensiero.

"Esiste l'Uomo? Esiste l'Altro?": sono le due domande indirizzate all'opinione "etica". Nel rispondere alla prima domanda, Badiou valorizza la tradizione anti-umanistica della filosofia francese degli anni Sessanta, in particolare di Foucault, Althusser e Lacan. Nonostante nessuno di loro credesse nell'esistenza dell'Uomo, il loro rigore teorico non li allontanava dall'impegno personale verso i problemi della sof-

ferenza mentale (Lacan), delle pratiche repressive sociali (Foucault) o delle lotte politiche per l'emancipazione (Althusser). Il loro impegno "etico" era molto più profondo di quello della maggior parte degli ideologi dell'Uomo e dei diritti umani.

Le risposte alla seconda questione "Esiste l'Altro?" riguardano il tema che struttura l'argomentazione filosofica dell'"etica della differenza". Per Badiou la posizione più significativa è quella di Lévinas, che resta tuttavia nell'ambito della meditazione teologica: il "Tutt'Altro" è il nome etico di Dio. La vera difficoltà della soggettività non è il rapporto con l'Altro, ma l'infinito divenire-altro del Medesimo. Il Medesimo non è il molteplice infinito delle differenze esistenti, quanto *ciò che è capace di divenire*. Le differenze, innegabili, sono l'esistente, ma una verità è indifferente alle differenze, perché una verità, nelle sue infinite conseguenze, è la stessa per tutti.

Cruciale nell'articolazione di un'"etica delle verità" è per Badiou la categoria di "fedeltà", e precisamente della fedeltà rispetto all'"evento": la "consistenza etica" è essenzialmente la "capacità di essere fedeli ad una fedeltà", a "ciò che questa fedeltà *produce* nella situazione". Si tratta di una verità che trasforma il Medesimo, che lo fa divenire altro da sé. "In fondo, una verità – scrive Badiou – è il tracciato materiale, nella situazione, dell'evento supplementare. È dunque un *rottura immanente*. 'Immanente' perché ciò che rende possibile il processo della verità – l'evento – non era negli usi della situazione, né si lasciava pensare dai saperi stabiliti". "L'etica di una verità si pronuncia allora facilmente: Fa' tutto ciò che puoi fare per far perseverare ciò che ha ecceduto la tua perseveranza. Persevera nell'interruzione. Cogli nel tuo essere ciò che ti ha colto e rotto".

Nell'ultima parte del saggio, l'autore ritorna sulla figura del Male proponendo una nuova prospettiva. Per Badiou, un po' come per Dante, il Male è solo un possibile risultato del Bene e della capacità al Bene che qualifica l'animale umano. Ma per Badiou, fuori da ogni prospettiva religiosa, il Bene è in effetti una capacità soggettiva della verità, e la verità è un processo infinito di fedeltà ad un evento. In questa prospettiva, le figure del Male sono il risultato di un disfarsi, sempre possibile, della capacità soggettiva di fedeltà. Male è anzitutto il "tradimento", cioè la rinuncia auto-denegante che interrompe la perseverante fedeltà a un evento; ma Male è altresì il "simulacro" di una fedeltà (la figura del "terrore"); e inoltre "ogni assolutizzazione della potenza di una verità organizza un Male". Radicalizzando la tesi lacaniana, Badiou pone tra le figure del Male la pretesa di dire "tutta la verità" di un singolare processo di verità, di inscrivere pienamente una verità nella "lingua della situazione", che a sua volta fa tutt'uno col regime dell'opinione ostile ad ogni pensiero. La pretesa di forzare il punto di innominabile della verità è in effetti un'altra forma di tradimento.

In una intervista di qualche anno fa Badiou ha affermato: "Dire che il capitalismo liberale è Male non cambia niente. Resta sempre la subordinazione della politica alla morale umanistica e cristiana. È come dire: 'Battiamoci contro il Male'. Ma ne ho abbastanza di 'battermi contro', di 'decostruire', di 'sorpassare', di 'metter fine a', ecc. La mia filosofia desidera l'affermazione. Voglio lottare per; voglio sapere che cosa ho per il Bene e metterlo all'opera. Mi rifiuto di accontentarmi del 'male minore'. Oggi è molto di moda essere modesti, non essere grandi. La *grandeur* è considerato un male metafisico. Quanto a me, sono per la *grandeur*, sono per l'eroismo. Sono per l'affermazione del pensiero e dell'azione.

Certo, è necessario proporre un'altra teoria del Male. Il che vuol dire essenzialmente un'altra teoria del Bene. Male sarebbe fare compromessi sulla questione del Bene. Rinunciare è sempre Male. Rinunciare alle politiche di liberazione, rinunciare ad un amore appassionato, rinunciare ad una creazione artistica... Male è il momento in cui mi manca la forza di essere vero verso ciò che mi costringe al Bene. La vera questione che sottostà alla questione del Male è la seguente: che cos'è il Bene?"¹.

L'éthique, oltre ai suoi pregi intrinseci, può essere letta come una cerniera tra le due grandi opere *L'essere e l'evento* (il melangolo 1995) e *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2* (Seuil 2006), vale a dire tra l'orizzonte ontologico e quello logico del pensiero di Badiou. In quest'ultima opera la congiuntura del regime dell'opinione si rivela mutata: volatile è infatti la natura della *doxa*. L'intervento del filosofo non ha più come principale bersaglio polemico l'"etica universale", quella del "Male radicale" e dell'"Uomo mortale", ma il "materialismo democratico", per il quale esistono solo "corpi e linguaggi". Nei suoi confronti, l'impresa del filosofo è quella di riabilitare, completamente rinnovata, una "dialettica materialista". Certo, ammette Badiou, esistono solo corpi e linguaggi, *sinon qu'il ya a des vérités*. Nelle *Logiche dei mondi*, la teoria del soggetto – dei soggetti – si articola su uno scenario logico assai più ampio e dettagliato, ma profondamente conseguente a quello delineato in questo straordinario *pamphlet* del 1993. Oltre al "soggetto fedele", si chiarisce la consistenza logica di un "soggetto reattivo", che parassita la sua "energia" dalla negazione del primo, e infine di un "sog-

¹ Christoph Cox Molly Whalen, *On Evil: An Interview with Alain Badiou*, Cabinet, n. 5, Winter 2001-2002.

getto oscuro", che apparecchia il disastro in nome di un "Corpo trascendente, pieno e puro". *Sinon que* al soggetto, inteso nella sua rarità e eccezionalità, un'altra possibilità è aperta: quella della "resurrezione", di far ri-apparire, cioè, "in un mondo" l'eternità di una verità. La categoria di resurrezione, già al centro del *San Paolo* (Cronopio 1999) si sviluppa e si fortifica qui in una sistematizzazione assolutamente originale delle relazioni tra *l'être* e *l'apparaître*.

La conoscenza della filosofia di Badiou in Italia si è arricchita negli ultimi anni di traduzioni tempestive, tra le quali di recente *Il secolo* (Feltrinelli 2006). Mancano però ancora in italiano altre opere importanti. Tra le principali: *Théorie du sujet* (Seuil 1982), punto di partenza del suo itinerario filosofico maturo; *Conditions* (Seuil 1992), un'ampia raccolta di testi immediatamente successivi a *L'essere e l'evento*, solo in parte tradotti in italiano; il *Court traité d'ontologie transitoire* (Seuil 1998) e il *Petit manuel d'inesthétique* (Seuil 1998), due opere che assieme a *Metapolitica* (Cronopio 2001) compongono un "trittico" che annuncia gli sviluppi di *Logiques des mondes*; inoltre, le tre recenti raccolte di saggi e interventi di attualità politica *Circonstances* (Lignes 2003-2004).

Ancora poco conosciuta in Italia è la vasta attività di Badiou romanziere e drammaturgo. In queste opere prevale spesso un registro apertamente comico, accanto a un'intensa sperimentazione linguistica, come nel romanzo *Calme bloc ici bas* (POL 1997). Considerevole anche l'inventività teatrale di Badiou. In italiano esiste solo la versione di *Ahmed il filosofo* (Costa & Nolan 1996), che fa parte del ciclo teatrale di quattro commedie con al centro la maschera di "Ahmed", reincarnazione contemporanea dello Scapin di Molière nei panni di un operaio nordafricano. Ahmed coniuga la maestria della lingua francese a una sottigliezza filosofica e politica,

capace di demolire comicamente le figure dell'opinione burocratica e razzista contemporanea, tradotte in maschere altrettanto comiche, tra cui spicca la deputatessa femminista e altamente "etica" Madame Pompestan. Questa *pièce*, destinata a un pubblico infantile, ma evidentemente "per tutti", viene spesso messa in scena in Francia ed è stata rappresentata anche in Italia. Va ricordato che una precedente opera teatrale di Badiou, *L'écharpe rouge* (all'origine un "roman-opéra", Maspero 1979) fu messa in scena da Antoine Vitez e musicata da George Aperghis.

In Italia non ci sono ancora studi d'insieme sul pensiero di Badiou. Negli ultimi anni importanti monografie e raccolte di saggi sono usciti sia in Francia che negli Stati Uniti. Tra i più attendibili e esaurienti, il volume di Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, (Continuum, New York 2003); l'ampia raccolta *Alain Badiou. Penser le multiple*, (textes réunis par Charles Ramond, L'Harmattan, Paris 2002), e il recente *Alain Badiou. Philosophy and its Conditions*, (a cura di Gabriel Riera, State University of New York Press, Albany 2005).

Claudia Pozzana